«الإيمان والعقل» في رسالة بابويّة جديدة. الفكر الفلسفيّ مع الإيمان بالإنسان

بين النصوص المهمّة التي صدرت أخيرًا في مجال الفكر الإنسانيّ واللاهوتيّ، رسالة للبابا يوحنّا بولس الثاني في موضوع علاقة الإيمان بالعقل، ظهرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. النصّ موجّه إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، إلاّ أنّ له وقعًا خاصًّا في إطارنا الفكريّ المشرقيّ.

الأمثولة الأولى في رسالة البابا: لا تضعوا الفكر الفلسفيّ جانبًا، بل حكّموا العقل وقواعده. فللعقل أساليب ومدارك، وله قدرة منطقيّة لا يستهان بها، وهو قادرٌ على أن يضبط نفسه بعد تجاربه المريرة في تطوّرات الحداثة على الصُعُد السياسيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة. حكّموا العقل الفلسفيّ عندما يكون الأمر متعلّقًا بالإيمان وإدراكه الحقائق الإلهيّة. حال العقل الفلسفيّ حال المرآة التي تنعكس عليها ثقافة الشعوب، وهو غالبًا ما يكون أرضيّة التفاهم والحوار مع الذين لا يقاسمون المؤمنين إيمانهم. حكّموا العقل لأنّ قدرته النظريّة - والنظر له قيمته في الثقافة العربيّة مهما قيل فيه - تؤدّي إلى صياغة شكل، من أشكال الفكر المتين، وإلى بناء معرفة نظاميّة تستند إلى الترابط المنطقيّ، وإلى الطابع التركيبيّ الذي هو من عناصر الفكر نفسه. حكّموا العقل لأنّ نصّ الكتاب المقدّس نفسه يؤكّد «وجود وحدة عضويّة بين المعرفة التي تأتي من العقل وتلك التي تأتي من الإيمان» (١٦). ولا تتورّع الرسالة من أن تقول «إنّه لا يمكن الفصل بين العقل والإيمان من دون أن يفقد الإنسان إمكانيّة معرفة نفسه ومعرفة العالم والله بوجه متناسق» (١٦).

الأمثولة الثانية: عندما يسعى الإنسان إلى معرفة حقيقة وجوده معرفة تستند إلى الفكر الفلسفيّ، وإلى إدراك المعارف الكونيّة التي تتيح له معرفة نفسه، فإنّه يصطدم بحقيقة جوهريّة تكمن في أنّ سعيه العقليّ يتوقّف على سرّ الوجود الذي يسلّط الوحيُ الإلٰهيّ وحدَه عليه الضوء الأخير في الكلمة التي يلتقي ضمنها العقل العاقل والعقل المعقول. هذه الكلمة هي كلمة الرحمة والكرامة والطريق إلى القداسة والقدّوس. ولأنّ الحرّيّة جذريّة ومطلقة، فالإنسان مدعوّ، على مستوى وجوده وطاقاته وتعابيره الخاصّة، إلى أن يسعى سيرًا على هذه الطريق. إنّ النسبيّة واللاإيمانيّة والإلحاد في الفلسفة هي عوائق. والأصوليّة وتأليه الحرف والتماميّة هي إسقاط ما هو في نفسيّات البشر على الإلهيّ بغية منع الإنسان من بلوغ الكمال الذي دُعِي إليه.

في هذا السياق، إنّ الملفّ الذي تنشره المشرق عن التقليد والحداثة، يأخذ أبعاده الحقيقيّة عندما يكون العقل الفلسفيّ والإيمان متّحدان يفكّران في ما هو ثابت ومتحرّك، وفي ما هو ضرورة بشريّة لتخطّي النظرة إلى التقليد كأنّه القيمة المطلقة، ولتخطّي الحداثة في مظاهرها الثقافيّة الغربيّة (والشرقيّة اليوم) التي تضع الإنسان في غرابة عن نفسه. أليست قدرة الحداثة هي في تفعيل التقليد ليكون حيًّا وطريقًا إلى نموّ الشخص الشرعيّ في إطاره الوجوديّ العصريّ؟ أليس في التقليد علاقات جوهريّة تدعو إلى التغيير، وإلى تحرير الإنسان من كلّ ما يمنعه من التقدّم نحو الأسمى والكرامة وحقوق الإنسان؟

وإلى جانب هذا الملفّ الأساسيّ، فإنّ المشرق تقدّم باقةً من المقالات التاريخيّة والاجتماعيّة والفنّيّة والأدبيّة، إلى مقال يقرأ الإرشاد الرسوليّ الذي وجّهه البابا يوحنّا بولس الثاني إلى اللبنانيّين في ضوء ضرورة السعي إلى الخير العامّ وبنيان المجتمع. عسى أن نستلهمَ من هذه الإسهامات الطريقَ إلى مواجهة الواقع وتجاوز الأزمات والقضايا الجوهريّة.

«التقليد والحداثة»

تقديم الملفّ

عقد يسوعيّو إقليم الشرق الأدنى ندوةً من ٢٧ إلى ٢٩ آب/أغسطس ١٩٩٨ في المريوط، مصر، حول موضوع التقليد والحداثة. وهو يندرج في سياق بحث في ملامح علم اللاهوت الشرقيّ المُعاصر، أو، بحسب التعبير المُتداول الآن، «علم اللاهوت المُحيطيّ» (Théologie contextuelle)، بمعنى علم لاهوت يُعبِّر عن المُحيط الشرقيّ العربيّ المُعاصر، المُرتبط بما سبقه من علم لاهوت مسيحيّ شرقيّ وغربيّ تقليديّ، وبما ينشأ حوله من لاهوت حديث ومُعاصر(*).

ولقد انقسمت أعمال الندوة، من مُحاضرات ومُداخلات، ومجموعات عمل ومُناقشات، إلى أربعة محاور أساسيّة:

١ – تعريف مفاهيم القضيّة وتحديد إشكاليّتها المُعاصرة، غربًا وشرقًا.

٢ – قراءة شرقيّة في أصولنا، ولا سيّما آباء الكنيسة.

٣ – قراءة شرقيّة في حداثتنا كما تبدو في مُختلف المجالات الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، والدينيّة والكنسيّة والإسلاميّة، والأخلاقيّة والنفسيّة والروحيّة...

٤ – إستخلاص بعض ملامح لاهوت مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر.

وينشر هذا الملفّ مجموعة من تلك المُحاضرات والمُداخلات رأينا أنّها مُفيدة للقارئ العربيّ، إذ قد تساهم في التأسيس لعلم لاهوت مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر من زاوية التقليد/الحداثة. يضاف إلى ذلك أنّ القضيّة ليست وقفًا على الفكر الدينيّ عامّة أو اللاهوت المسيحيّ خاصّة، بل تهمّ الفكر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، والنفسيّ والتربويّ والفلسفيّ أيضًا. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار هذا الملفّ «نموذجيًّا»، بمعنى أنّه يعرض نموذجًا، إلى جانب نماذج أُخرى، لطرح قضيّة الحداثة والتقليد ومعالجتها.

(*) لقد سبق أن نشرت مجلّة المشرق، في عددها ١٩٩٦/٢، ص ٢٧٩–٣٦٨، ملفّ ندوة أولى حول موضوع «خلاص غير المسيحيّين». وقد انعقدت ندوة ثانية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٦ بيكفيّا (لبنان) حول موضوع «الدين والثقافة».

«التقليد والحداثة»
تصميم الملفّ(*)

التقديم

أوّلًا: المفاهيم والإشكاليّة

١ - التقليد والحداثة: العناصر المميّزة والآفاق والحدود.

٢ - التقليد والحداثة في المشرق العربيّ.

ثانيًا: قراءة في أصولنا

تقليد آباء الكنيسة. هل هو ميراث أم موعد؟

ثالثًا: قراءة في حداثتنا

١ - الأقباط بين التقليد والحداثة.

٢ - الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أيّامنا.

٣ - التيّارات السياسيّة في جمهوريّة مصر العربيّة بين الحداثة والتراث.

٤ - الحداثة المتواصلة في الوطن العربيّ.

٥ - التقليد المسيحيّ وسلوكيّات طبّ الحياة.

٦ - المناهج التربويّة اللبنانيّة الجديدة: أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

رابعًا: بعض ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر

(*) إنّ الموضوعات المشار إليها في هذا التصميم ليست إلاّ القسم الأكبر ممّا عُولج في الندوة، وسيُصار إلى نشر بعض ما تبقّى في أعداد لاحقة من المشرق أو خارجها إن شاء الله.

التقليد والحداثة في العالم المعاصر
المعالم والتساؤلات والإشكاليّة

الأب فرنسوا كزافييه دُومُورتييه اليسوعيّ*

ملاحظات تمهيديّة

إنّ التقليد والحداثة هما حقيقتان متعارضتان ومتّصلتان في آن معًا، إذ تتحكّمان بفهم هويّتنا الشخصيّة والجماعيّة وبقدرتنا على عيش الحاضر عبر ذلك التوتّر الذي يقطنه ويكوّنه، وهو توتّر بين حصيلة أخلاقيّة ثقافيّة جوهريّة، ومستقبل نفهمُ أنّه مهمّة الحاضر. والكائن البشريّ، من دون ذاكرة تأصُّلِهِ، يوشك أن يكون شبيه قارب من دون مرساة ومن دون ميناء يتبدّده. والكائن البشريّ نفسه، من دون إدراك ما تنطوي عليه الحداثة وتتطلّبه، يوشك أن تفوته الرهانات الأخلاقيّة والسياسيّة الخاصّة بزمننا. ومع ذلك، فإنّ الذاكرة، أشخصيّةً كانت أم جماعيّة، تدين لماضٍ أعيد بناؤه تقريبًا. والحداثة تبقى فريسة اليأس وفارغة من كلّ معنى إذا أمسك بها أفراد، يعتقدون أنّهم أصل كلّ شيء، يريدون أن يخضعوا للأمر التقنيّ الاقتصاديّ: «كُنْ حديثًا»، من دون أيّ حكم نقديّ، كما لو أنّ القضيّة هي قضيّة تطبيق نوع من الضرورة التاريخيّة.

(*) François-Xavier Dumortier رئيس كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة في باريس (مركز سيفر Centre Sèvres).

ونبدأ بالإشارة بصيغة المفرد إلى التقليد والحداثة. مع ذلك، نتساءل: هل من الواجب أن نفرض صيغة الجمع على العبارتين بلا مجال للمنازعة؟ فكيف يمكننا استعمال عبارتي «تقليد» و«حداثة»، مقولتين من مقولات الفكر، من دون ربطهما بمواقف تاريخيّة؟ وفي الواقع، يبدو بالفعل ثمّة تقاليد تترابط وتتخالط، ويبدو أيضًا ثمّة حداثات، أعني وجود طرق متنوّعة لاستيعاب ماهية العالم (على الصُعُد الاقتصاديّة والتكنولوجيّة والسياسيّة...)، واستيعاب ما هو مُفترض نتيجة ذلك من تصوّرات فكريّة. إذّاك، أليس من الواجب أن نصوّب نظرنا نحو التاريخ لكي يقوم بالتحكيم والفصل بين تعارض ذاكرة وأخرى، في ادّعاء كلّ واحدة بأنّها مصدر الشرعيّة الوحيد؟ أليس من الواجب أن نجعل كلّ «نموذج» يدّعي أنّه يجسّد الحداثة نموذجًا نسبيًّا، بحيث نتذكّر أنّ الحرّيّة التي نحدّدها في القدرة على الانطلاق بشيء جديد، هي، على وجه الخصوص، الدافع إلى ذلك الاختراع غير المحدّد الذي هو الحداثة؟

وإذا كان التقليد والحداثة، بوصفهما اسمي جنس، يشتملان على حقائق ومعانٍ متعدّدة، مقتسَمة ومجزّأة، ألا «يعملان» كما يعمل قطبا حقل من القوى، وهما قطبان لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر، وضروريّان بعضهما لبعض في آنٍ معًا؟ فالتوتّر بين «التقليد» (أو التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) ليس خاصّة لهذا أو ذاك من المجتمعات، كما لو أنّ بعضها مجنّبٌ من ذلك التوتّر، في حين أنّ بعضها الآخر هو ضحيّته: فذلك التوتّر يظهر في المجتمعات الموصوفة بالـ«متقدّمة» - وهذا التقدّم يتطابق مع عبارة «حديث» في الغالب - كما تؤكّد ذلك بعض التيّارات ذات الصفة الجماعيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة وأوروبّا، وهو يظهر كذلك في المجتمعات الموصوفة بالـ«تقليديّة» التي قد تقوّض نظامها الهجمة العنيفة للحداثة بمختلف وجوهها: التكنولوجيا والمنتوجات الاستهلاكيّة وطريقة الحياة... ألا نرى في هذا كلّه، بوجه مستديم وبطريقة جديدة، النزاع القديم بين القدامى وأهل الحداثة؟ إنّ التقليد الفلسفيّ والسياسيّ هو شاهد على معاودة المعارضة وثباتها بين أولئك الذين يميّزون التعلّق بالماضي

وبما يكرّسه إلى حدّ أنّهم يتصوّرون المستقبل كما لو كان امتدادًا للماضي لا بل استعادة له، وأولئك الذين يميّزون العمل التاريخيّ للحرّيّة الإنسانيّة التي تتخلّص دومًا من كلّ ما يوشك أن يقيّدها ويخنقها، فتتطلّع إلى مستقبل عليها أن تُحدِثه. ومع ذلك فإنّ التقليد والحداثة لا يستطيعان السير الواحد من دون الآخر: فالحداثة لا تلغي التقاليد - أوَقد تثير الحاجة إليها والاستعانة بها؟ - والتقاليد لا تحرم نفسها الاستعارة من الحداثة كلّ ما يبدو موافقًا لها ونافعًا. لكن، ألا يتعلّق ما هو مستعار بمنطقٍ يقرّض بالقوّة تلك التقاليد؟

إنّ حرف العطف «و» الذي يفصل ما تمّ تمييزه على هذا النحو، حتّى الفصل والاستبعاد المتبادلين، هو الذي يربط أيضًا التقليد بالحداثة: فالتوتّرات بين «التقليد» (التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) هي العلامة لاغترابٍ غير ممكن بين حقيقتين قديمتين، تدّعي كلّ واحدة منهما الشموليّة وتحملان تصوّراتٍ للحياة، وتمثّلات للعالم والمجتمع، وقيَمًا ثقافيّة وأخلاقيّة. ولنختار مثلًا من تاريخ القانون الأوروبّي، من شأنه أن يوضح «العمل» الذي يحصل في إطار المواجهة الصعبة دومًا، والعنيفة في الغالب، التي تَخطُرُ في أفهام الذين يختبرونها وفي أحاسيسهم. والمقصود مدرسة القانون التاريخيّة التي أسّسها فون سافيني في بداية القرن التاسع عشر، كردّة فعلٍ على حركة تدوين القوانين التي أصبحت رمز الحداثة الحقيقيّ بخصوص تصوّرات الذات والقانون. فهذه المدرسة دلّت على رفض التدوين باسم تصوُّر آخر للقانون، قانون وضعه الشعب طوال تاريخه، عبر لغته وعاداته وعبر كلّ ما يضفي عليه هويّته. إنّ نتائج هذه المواجهة بين تصوّرين للقانون تستحقّ أن تؤخذ بعين الاعتبار: فالنتيجة الأولى تكمن في التشديد على التقليد، وهو أمر أدّى إلى تقدّم العلم التاريخيّ وإلى معالجة الماضي وفهمه لا بصورة شخصيّة أو جدليّة؛ والنتيجة الثانية تكمن في أنّ العمل التاريخيّ أتى بتفكير جعل ظاهرة «الاستلام»: فكيف استطاع قانون معيّن أن يتكوّن إذ دمج مجمل نظام قانونيّ آخر أو جزءًا منه، عندما حصل تواجه القواعد والمعايير القانونيّة،

بعضها من التقليد ومن الشعب، وبعضها الآخر من الخارج؟ والنتيجة الأخيرة هي أنّ عواقب المدرسة التاريخيّة جاءت غير متوقّعة: فمن ناحية، إنّ ضرورة تأويل ما هو تقليديّ وتاريخيّ أدّى إلى نشأة طبقة من المفسّرين المأذونين، أي رجال القانون؛ ومن ناحية أخرى، إنّ الاهتمام بالعادة رتّب وضع علم الاجتماع القانونيّ الذي باسم تطوُّر العادات المُدرَك، يبرِّر اليوم تبذُّل صفحات كاملة من القانون التقليديّ... فعبر هذا المثل، نرى أهمّيّة عدم الاستناد إلى التقليد أو إلى الحداثة وحسب، بل أهمّيّة إعمال الفكر فيهما؛ نتحقّق أيضًا من ضرورة المرور عبر تفتيش دقيق - هنا عبر الألسنيّة والتاريخ - وعبر تحليل مواضع مماثلة لتواجهٍ بين عناصر داخليّة ذاتيّة وأخرى دخيلة على ثقافة معيّنة؛ ونتبيّن أخيرًا ضرورة وضوح الرؤية وضرورة الحكم النقديّ لتثمين الخيارات التي، في إطار عواقبها، يمكنها أن تنفي عمليًّا ما كان مقصودًا في البداية.

بعد الأقوال التمهيديّة هذه، يقتضي أن نعرض لما سيكون عليه منهجنا: سنسعى في البداية إلى فهم فكرة الحداثة محاولين إبراز بعض المعالم التي تميّزها، إذ يبدو أنّ الحداثة هي التي تفرض على التقليد أو التقاليد أن يتّخذ موقفًا منها، بوصفها رحم الثقافة التقنيّة الاقتصاديّة العالميّة. بعد ذلك سنعمد إلى فحص ما يمكن أن نسمّيه «أزمة الحداثة»، بحيث ينبغي أن نتساءل عن حداثة هي في حالة تساؤل عن نفسها، حتّى ولو اعتبرنا الأمور بصورة انفصاميّة في إطار ثنائيّة عمياء. وفي الختام، سنتوقّف على بعض الرهانات التي تلازم إشكاليّة «التقليد والحداثة».

أوّلًا: المعالم التي تميّز الحداثة.

إنّ ما نعنيه عادةً بكلمة حداثة ظهر عند منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر حين حصلت المطالبة باستقلاليّة الفرد: الفرد الحرّ، الفرد المالك الحقوق، الفرد العقلانيّ. ففي المجتمعات الموصوفة بالتقليديّة، كان الفرد يفهم نفسه وكان مفهومًا في نظر المجموعة، الكلّ وأجزائه المؤلّف من نظام اجتماعيّ وتقليد أخلاقيّ دينيّ وجماعة تاريخيّة... أمّا

في الحداثة فإنّه يعود إلى ذاته، إذ هو المرجع الأوّل والأخير في عالم مستسلم إلى سلطانه. وبعد أن أشرنا إلى أساس الحداثة الأنتروبولوجيّ، سنسعى إلى تحديد ماهيّة المجتمع «الحديث».

أ - **إنّ المجتمع الحديث لا يكون من لا شيء**: إنّه يولد ويظهر في تقاليد ثقافيّة غالبًا ما تتغيّر معالمها. إنّه يتميّز أوّلًا بوصفه مدرجًا للتفريق الداخليّ، وللفصل بين ما يقوم المجتمع التقليديّ بربطه في مجموعة واحدة، غالبًا بواسطة سلطة مبدأ خارجيّ: وهكذا يتمّ الفصل بين المجال العامّ والمجال الخاصّ، بين الدينيّ والسياسيّ، بين مختلف ميادين العلم، ومختلف حقول العمل، ومختلف السلطات (وهو موضوع الفصل بين السلطات العزيز على التقليد الفلسفيّ - السياسيّ)... ومدرج هذا التفريق، الذي لن يصل إلى التمام أبدًا، يدلّ على نهاية الكون التقليديّ الذي يتميّز في شكل كلّ، حيث يدرك كلّ عنصر من عناصره نفسه بالنسبة إلى الكلّيّة التي تضفي عليه المعنى.

ب - **الحداثة تنكبّ على مهمّة نقديّة، أعني ممارسة العقل**: «تجرّأ على التفكير بنفسك واستخدم عقلك علنًا» هو الشعار الذي يتحوّل إلى واجب المعرفة والفهم والحُكم، من دون أن يُستثنى أيّ أمر، بنفسه، من التحليل وفحص العقل. في ذلك قد نجد واحدًا من أسباب قدرة الحداثة العظيمة على الخَلْق وسرًّا من أسرارها. إنّها ليست القدرة على تبيُّن المُركَّب في البسيط والمتحرّك تحت الثابت والمتحوّل في ما هو دائم في الظاهر وحسب، بل إنّها القدرة على تطوير النقد تجاه الذات وتجلّياتها، وعلى القبول بتعدّديّة التحليلات والآراء في شكل واقع وفي شكل حقّ. فللعقل حقّه في عرض رأيه وفي مواجهة الآخرين. وعمل العقل المستمرّ يبحث مجدّدًا في ما يقبل به مجتمع تقليديّ في شكل «مُعطًى»، أي ما هو منقول كأمر صادق، إذ إنّه مرتبط بالاختبار التاريخيّ، وبعلم حِكَميّ مرتبط بالأجداد، وببديهيّات ليست بحاجة إلى أيّ مسوّغات. فالمعارف والممارسات ليست لها سلطة، في المجتمع الحديث، سوى تلك

التي يقرّ بها العقل لها.

ج - إنّ المجتمع الحديث لا يظهر بمظهر المجتمع المستقرّ بوجه جوهريّ: بما أنّ هذا المجتمع حائر حيال غاياته وفي حوار حول مراجعه ومقاييسه، وبما أنّه في حالة سعي إلى ما يؤسّس السيادة والسلطة ويشرعنهما، فإنّه يبدو سريع العطب من فرط ما يضع نفسه موضع التشكيك. وبما أنّه مجتمع الجدل، فهو يريد نفسه منفتحًا على الجميع وعلى كلّ شيء، وهو لا يستبعد مبدئيًا أيّ أمر من ميدان التداول. فلا شيء يظهر مادّةً غير جدليّة. ولأنّ هذا المجتمع هو مجتمع الاختبار والتحقّق، وهما عنصران من عناصر المدرج العقلانيّ، فإنّه لا يكتفي بالمعاني والحلول التي لم يختبر ملاءمتها. ولأنّه مجتمع عدم الرضى، فقد يبقى في حالة سعي إلى تصوُّر عامّ للعدالة والخير، وهو تصوُّر يتيح أن يُدرك المجتمع وأن يختبره جيّدَ التنظيم ومستقرًا. فنظرة العدل لجون رولز (سوي، ١٩٨٧) تشهد على هذا السعي. وطابع عدم الاستقرار الملازم للمجتمع الحديث لن يقوم إلاّ بالتأثير في الميدان الدينيّ بقدر ما أنّ الدينيّ يرمز بعامّةٍ إلى الثابت والأبديّ.

د - بالنتيجة، يبدو لازمًا إقامة علاقة بين الحداثة ومدرج العلمنة، كما لو أنّ المجتمع الحديث لا يمكنه تحاشي أن يكون أو أن يصبح مجتمعًا علمانيًا: إذ نتحقّق من تآكل الرمزيّة الدينيّة؛ فالدين، بوصفه قادرًا على إعطاء المعاني والتأويلات، ينسحب من الميادين التي يكتسب فيها الإنسان السيطرة بواسطة علمه وعلمه العمليّ. فالمجتمع الحديث يطرح مسألة الله في عالم يبدو فيه الإنسان الراشد قادرًا على أن يكون إنسانيًّا من دون الله، والعلمنة هي علمنة ما كان يُعتبر في الظاهر خاصيّة التقليد اللاهوتيّ. وخصخصة الإيمان أو جعله قضيّة خاصّة هي ملازمة لظاهرة العلمنة، وهذان الأمران يدفعان بالإيمان إلى أن يكون «مكشوفًا» أمام الاختبار النقديّ العقلانيّ، الذي، كما يقول بول ريكور، يعدِّل «وضعيّة ما يُعتقد وهو

في باب المهيّأ»: ويمكن إذ ذاك أن يُعاش الإيمان على درجة اللاأمن واللاسيطرة، وذلك ما مكّن جياني فاتّيمو في الأمل في أن نؤمن (سوي، ١٩٩٨) أن يعدّ العلمنة ضرورة داخليّة لمسيحيّة هي على مسافة من اللاهوت الطبيعيّ والدين الطبيعيّ والتديُّن الطبيعيّ.

هـ- إنّ الحداثة تحافظ على علاقة داخليّة بذلك الشكل من الحياة السياسيّة، أعني الديموقراطيّة، بوصفها مجتمع المناقشة وتستند إلى قِيَم نصفها بـ«الحديثة»، وهي: حقوق الإنسان، ولزوم الحرّيّة، واستقلاليّة الفضاء العامّ، واحترام رأي الآخر وتعايش التقاليد المختلفة... فهذه الديموقراطيّة تقابل مشروع «الأنوار» الذي يكمن في قبول عيش التحدّي في ألاّ نفتّش عن مبرّرات خياراتنا خارجًا عنّا. فمع الحداثة، تستلم الحياة السياسيّة والشيء العامّ لنفسيهما من دون المثول أمام أحد، سوى الذين يلتزمون القضايا العامّة. فالأسئلة والقضايا السياسيّة تُعالج بموجب درجة التقنيّة والتعقيد الخاصّة بها: فلا الإيمان يُزوّد مفتاح فهمها ولا التقليد يكشف عن معناها.

و - الحداثة تعبِّر عن نفسها بـ«العمل». وهذا «العمل» هو عمل العقل التقنيّ والأداتيّ: العقل الذي يهتمّ بالأحرى بالممكن أكثر منه بالمستحَبّ، أو بالمسموح إلى حدّ التفكير في أنّه عندما يكون كلّ شيء ممكنًا، يصبح كلّ شيء مسموحًا به. وهذا «العمل» يظهر للعيان في العلاقة بالطبيعة: فالإنسان لم يعد في الطبيعة، بل في مواجهتها للسيطرة عليها وتحويلها. وهذا «العمل» يظهر في حالة نشاط لا سكون له، في حالة مدرج «هدم خلاّق»، في حالة «مدرج تغيير متواصل» بحسب عبارة هانا أرندت في وضع الإنسان المعاصر (كالمان - ليفي، ١٩٦١). هذا «العمل» له مكانه المميَّز في النشاط الاقتصاديّ حتّى إنّ المراد هو جعل العالم سوقًا كبيرة.

ز - إنّ الحداثة تحيا في تفضيل المستقبل على الماضي: إنّ المستقبل يطرح نفسه مهمّة الإنسان على وجه الخصوص بإحداث عالم، هو

خاصّته، وبصنع التاريخ. وهكذا تبدو الحداثة كأنّها تُشدُّ دومًا من الأمام، وكأنّها مسوقةٌ إلى إنتاج المستقبل الذي لا معنى له سوى أنّه الممكن الذي سيأتي. وهذه الحركة من نتائجها أن تنقص قيمة ما هو في باب الماضي والتقليد: فالماضي، بما أنّه صار متوجًا، قد تمّ تجاوزه؛ والتقليد، بما أنّه يربط ويربط مجدّدًا، يوثق ويحتجز. أمّا الحداثة التي تحرّكها الضرورة الداخليّة بصنع التاريخ، فإنّها تفضّل القطيعة لتنفتح على الممكن الجديد في الوقت الذي يفضّل فيه التقليد الاستمراريّة ضمن همّه في نقل الماضي. وليس من العجب أن يكون موضوع «العقد الاجتماعيّ» موضوعًا لا يزال يجذب تفكير «الأزمنة الحديثة» السياسيّ من هوبس إلى أيّامنا.

وبما أنّ الحداثة تعطي نفسها هويّةً في المجتمعات التي تنتسب إليها، فلقد سعينا إلى مقاربة الواقع عبر ملاحظة بعض العناصر التي تبدو أنّها تخصُّ المجتمعات الحديثة وتميّزها أكثر من أنّها تحدّدها. وعندما نتفحّص هذه المجتمعات عن بُعد، فإنّها تبدو قويّة بالاستناد إلى الثقة التي مصدرها عافيتها ونجاحها، حيث إنّ الحداثة تبدو فاتحةً ومسيطرة. ويبدو أنّها مرتبطة تاريخيًّا بالغرب الموصوف بالتقدّم الذي يفرض، شئنا أم أبينا، أساليبه في المعرفة والإنتاج والاستهلاك والسلوك. ويظهر أنّها تهدّد الثقافات والتقاليد بالرغم من كلّ ما تحتوي من قِيَم وكلّ ما تظهر من إنسانيّة، حتّى في عمق وجودها. وإذا كان القصد هو تعظيم الحداثة أو جعلها شيطانًا، فإنّ الخطر، في هذه الحال أو تلك، يكمن في عدم الملاحظة كم أنّ الحداثة تكشف عن نفسها بأنّها في حالة صراع مع القضايا الرئيسيّة. بالأكيد، إنّ الشكّ والنقد الذاتيّ والأزمة. . . هي جزء من الحداثة كما تُدرك ذاتها وكما تحيا بذاتها؛ وقابليّة العطب هذه هي التي تضع، بوجه مفارق، قوّة حداثة تحرّكها السلبيّة دومًا. مع ذلك، يبقى بوجه أكيد أنّ التساؤلات هي رئيسيّة وتتناول أسس الحداثة نفسها.

ثانيًا - تساؤلات عن الحداثة

١ - بين العقل وانعدام العقل...

إذا كانت الحداثة تعدّ نفسها ابنة العقل - وابنة عقل متحرِّر - فإنّ مناقشة العقلانيّة الحديثة تتحوّل إلى مناقشة الحداثة نفسها. أمّا الانتقادات الموجّهة إلى العقل التقنيّ، الأداتيّ، والعملانيّ، فهي قويّة بقدر ما هي معروفة:

• إنّ مشروع «الأنوار» المحرِّر يرتدّ على ذاته عندما «يكون تاريخ جهود الإنسان لاستعباد الطبيعة هو تاريخ استعباد الإنسان على يد الإنسان» (هوركهايمر). إنّ عقلنة الوجود البشريّ وعقلنة النظام التقنيّ - العلميّ تبدوان من دون نهاية، ويمكن أن يعبِّر المدرج العقلانيّ المتطرِّف عن نفسه في انعدام إنسانيّة الأنظمة التوتاليتاريّة.

• إنّ العقلانيّة الأداتيّة غير قادرة على أن تتطوّر في شكل عقلانيّة بحسب القِيَم: فهي محايدة بما يخصّ القِيَم. وربّما يجب القول إنّها تهدِّد المراجع التقليديّة التي تسوق المعالم والشواهد، وإنّها تجفِّف هذه الينابيع التي على الإنسان أن يغرف منها ليفهم نفسه، وهو الذي يحيا من الرموز.

• بما أنّ التقنيّة وأُجراءَها يسيطرون على المجتمع الحديث، فهو يحيل على مُلك الفرد الذي أصبح سيّدًا على الطبيعة ومالكًا إيّاها: إنّ التقنيّة هي مُلك ما لا هويّة له.

• إنّ العقل التقنيّ، الحاسوب والمنظِّم، يجسّد ما سمّاه نيتشه «إرادة الإرادة»، أعني تلك الإرادة البشريّة التي لا تتناول الغاية، بل تلك التي تعتبر الغاية في موضع الوسيلة؛ إذ ذاك يكون ملك «غياب المعنى التامّ».

إنّ المجتمع الحديث قد اختبر، على الأرجح أكثر من أيّ مجتمع تاريخيّ آخر، قدرة العقل، ومخاطر العقلانيّة العمياء، وحاجة العقل إلى أن يكون عاقلًا في تحاشيه انعدام العقل. لكن، أين نفتّش عن طرق

العقلانيّة ووسائلها التي لا تصدر عن الحساب والتي لا تقاس بمقياس الفعاليّة، وأين نعثر عليها؟ إنّه لسؤال لا تستطيع الحداثة أن تتهرّب منه، إنْ فهمت ذاتها، كما كان الأمر في البدايات، صاحبة مشروعٍ ذي طابعٍ إنسانيّ.

٢ - مسألة الشرّ

وجد الجزء الثاني من القرن العشرين نفسه في عراك مع مسألة غامضة ورئيسيّة، كان تفاؤل فلاسفة التقدّم ينزع إلى تهميشها أو إلى إخفائها، وهي مسألة الشرّ. إنّها مسألة ترافقها أسباب وأبعاد تتجاوز كلّ ما يستطيع المرء فهمه وتخيّله حتّى ذلك الوقت: كالحروب العالميّة، والإبادات الجماعيّة، وتهجير الشعوب بالقوّة، وتخطيط قتل مئات الألوف من الكائنات البشريّة، لا بل الملايين منهم، والظلم البنيويّ في توزيع الموارد العالميّة. فمسألة الشرّ كانت وما زالت علامة عبثيّة لحداثةٍ تكبتُ كلّ ما كان يمكنه إعادة إحياء مسألة الله، وتعتقد أنّ العقل يستطيع يومًا ضبط ما يبدو أنّه يودي بالحداثة إلى الفشل. فالمجتمع الحديث لا يستطيع تحاشي الأخذ بعين الاعتبار «ما يفعله الإنسان بالإنسان» وتحاشي ما يمني العقل بالفشل، ذلك العقل الذي تسكنه الرغبة ومشروع شفافية العقل نفسه. فما يفعله الإنسان بالإنسان هو غير المبرّر، غير المسموح به، وغير المقبول. وهكذا يتمّ توكيد وجود حدود لا يمكن تجاوزها من دون تهديد حياة البشريّة في الذات وفي الآخر. إلاّ أنّ الحدود والموانع هذه متعلّقة بالمرجع الأخلاقيّ، بـ«الواجب» الذي يأمر كلّ واحد بالمعروف وينهيه عن المنكر، والذي يقدر الحقّ أن يضفي عليه قوّة اجتماعيّة. لكن ما وزن كلمات الحقّ في مواجهة الإرادات الشرّيرة وذلك المنطق العقلانيّ الأحاديّ الذي يجرؤ على نفي البشر إلى سجون سيبريا، وعلى إقامة مصنع تشرنوبيل وما ترك من دمار؟ يقول بول ريكور: «إنّ الشرّ يولّد أحداثًا أساسيّة رمزيّة». وهل من المعقول القبول بهذا الكلام، إذ نؤكّد أنّ الحداثة تدرك الشرّ الممكن الذي هو في مستوى الشرّ المُحقّق المنقضي؟ إنّ المستقبل قد يُنبئ بذلك، إلاّ أنّه يبقى أكيدًا أنّ مسألة الشرّ قادت المجتمع

الحديث على دروب التواضع المتكامل، على دروب ينبغي على الإنسان أن يقرَّ فيها بمحدوديّته ويلُبس إرادته وسطَ مشاريعه السلطويّة بالتحديد.

٣ - الحاضر المنفصم

«إنّ إرثنا لا تسبقه أيّ وصيّة». قول رينيه شار المأثور هذا وضعته هانا أرندت في مدخل كتابها المعنون: **أزمة الثقافة** (غاليمار، ١٩٧٢). ما نلاحظه بذلك هو كناية عن قطيعة تجعل الحاضر منقسمًا على ذاته وتجعل أيّ عمليّة نقل مهمّة صعبة. فهانا أرندت تعتبر أنّ أحداث القرن العشرين، المؤلّفة من الأنظمة التوتاليتاريّة والإبادات الجماعيّة، هي «أفعال تعدُّ قطيعة مع تقليدنا كلّه»، وتعتبر أيضًا أنّنا نواجه بالتالي، الجديد بعينه الذي لم ينقل إلينا التقليد بشأنه أيّ «أداة». والمؤلّفة نفسها تفكّر في أنّنا كنّا في واقع الورثة الذين يعرفون الذين سبقوهم وما يورِّثون، لكن من دون أن يكونوا قد اختيروا ورثةً ومن دون معنى للإرث. ففي الظاهر يبدو أنّنا مدينون للماضي ويثقِّل علينا أرث فارغ من كلّ ما يعطيه صفة «الإرث المنقول نقلًا جيّدًا».

وفي العام ١٩٨٨، عندما مرّ البابا يوحنا بولس الثاني في مخيّم الإبادة، موتهاوزن، قال موجّهًا كلامه إلى الإنسان ضحيّة النظام الاعتقاليّ الجماعيّ:

«قُل لنا ماذا يستطيع هذا القرن أن ينقل إلى القرون المقبلة؟ قُلْ لنا هل إنّنا لم نَنْسَ سريعًا جدًّا طابعك الجهنّميّ؟ ألا نقوم بإزالة آثار الجرائم السابقة من ذاكرتنا ومن وجداننا؟ قُل في أيّ اتّجاه على أوروبّا والإنسانيّة أن تتقدّم بعد مجزرة أوشويتز وبعد موتهاوزن؟ كيف يجب أن يكون الإنسان وجيل البشر الذي يعيش هنا على آثار أعظم هزائم البشريّة؟ كيف يجب أن يكون الإنسان؟ وماذا يجب أن يفرض على نفسه؟ تكلّم، لديك الحقّ في ذلك».

هذه التساؤلات من شأنها ألاّ تتركنا عديمي الإحساس. إنّها تصل إلى قلب المأساة التي انطبعت في قلب الحداثة. هذه التساؤلات تُظهر

القطيعة التي تؤثّر في حاضرنا. فالذي نتوجّه إليه بالكلام والذي نطلب إليه الجواب هو بالتحديد ذلك الذي أخرسناه إلى الأبد، ذلك الذي فقدنا كلمته فقدانًا لا يعوّضه أيّ شيء، كما لو أنّ صمته يزيد حدّة الرغبة في الحصول على صوته. وما يسبّب ألم مَنْ لا يستطيع العودة إلى الماضي للبحث عمّا هو بحاجة إليه لفهم الحاضر، حاضره، هو معرفته أنّ لا وجود لذلك الجواب ولا إمكانيّة للتواصل مع الماضي.

وإذا كانت الحداثة تفضّل القطيعة على التواصل، فإنّ القطيعات المتعدّدة التي تطبع حياتها من شأنها أن تشرح لِمَا تتساءل اليوم المجتمعات الحديثة عن «أزمة التواصل». ألم يكن الشعور المُسبق هذا بما سوف تشتمل عليه هذه القطيعات قد دفع فلاسفة «الأنوار» إلى التفكير في التربية وفي ما ينبغي نقله إليها؟

٤ – مخاوف وشكوك

إنّ الحداثة تضع في المواجهة الفرد – الذات، بوصفه ذات المعرفة، ذات الاختيار، وذات العمل. لكن، بما أنّ الإنسان لا يعرف بحقٍّ إلاّ ما يصنع، وهو مدفوع إلى أن يذهب بعيدًا في تحليل نفسه، ألا ينبغي موافقة هانا أرندت على، «أنّ أهل الحداثة لم يُنبذوا في العالم، بل إنّهم نبذوا أنفسهم بالنسبة إلى أنفسهم؟» فالإنسان، في المجتمع الحديث، يوشك أن يمتحن نفسه لوحده: إنّه «غمّ» الكائن البشريّ الذي لا جذور له عندما تكون الروابط التي تشدّه إلى الماضي وإلى تاريخ معيّن، إلى جماعة وتقليد، هي بالأحرى في حالة الحسبان لا في حالة الإقرار، هي موضوع إفساد بدل أن تكون موضوع اعتبار. وربّما أنّ عواصمنا، بما فيها من خليط أفرادٍ هائل يجمعهم السكن والعمل والبقاء على الحياة، تعبّر عن خسارة ما يربط البشر بعضه ببعض، وما هو «مشترك» بينهم إلى حدّ أنّهم يرغبون في تكوين جماعة مع آخرين. فحيث إنّ الفرد يدرك نفسه ويحيا من دون «انتساب» ومن دون رابط، فالخطر كبير أن تحلّ الجماهير مكان الشعوب، وأن تنوب الإيديولوجيا منابَ الحسّ المشترك، وأن يفقد

الكائن البشريّ ما يكوّن وحدته وكرامته.

والحداثة منذ نشأتها كانت مشروعًا يهدف إلى تحرير الإنسان من أيّ قانون خارجيّ، قانون الحتميّة العمياء، مثل حتميّة السلطات الخارجيّة، وكانت مشروعًا يهدف إلى السماح له بأن يضطلع بمصيره. واستتبع ذلك مهمّة السيطرة على الطبيعة وتحويلها، وبذلك الفعل، مُنِحت الحرّيّة الإنسانيّة حقيقتها التاريخيّة. ويمكن القول مع هايدغر بأنّ تحويل العالم والسيطرة على الأرض ظهر في شكل «حتميّة الغرب الضروريّة». إلاّ أنّ الحداثة تسألها اليوم أعمالُها: ألا يدفع الإنسان عبر «خسائره» الجوهريّة ثمن تحقيق مشروع الحداثة؟ ألم يُفقد اعتقادُ الإنسان بقدرته الإحساسَ بالمحدود، هذه الحدود التي هي حدود المحدوديّة؟ إنّ الإرادة البروميتيّة، المحبّة الإنسان المطلق، توشك أن تجعل العالم غير صالح للسكن... ألا يقتضي التطوُّر التقنيّ العلميّ علاقة لها مسافتها المتصاعدة، بالواقع الذي تدركه حواسّنا؟ فمن النظريّات الأكثر تجريدًا إلى مآثر الذكاء الاصطناعيّ، يوشك الإنسان أن يفقد معنى المحسوس و«جسد» العالم، معنى الشيء البدائيّ هذا الذي هذا هو مرجعنا المشترك.

المخاوف والشكوك تؤثّر أيضًا في ما أصبح همّ البشر المتنوّرين في القرن الثامن عشر: عنيتُ همّ التربية. والتقارير الحديثة العهد تشدّد أوّلًا على أزمة العلوم المتخصّصة، إذ إنّ القضايا الراهنة تتطلّب مقاربات متعدِّدة الاختصاصات وبعدًا «كلّيًا». فتجزئة العلوم كانت تجيب عن منطق التنويع الذي يميِّز الحداثة وينطلق من تخصيص المعارف حتّى تقسيم العمل. إنّها تثير لاحقًا موضوع الشموليّة أو الكونيّة، أي ما كان كارل ياسبرس يسمّيه «شفافيّة الكونيّ الخادعة». في الواقع، إنّ ما يعرفه الكونيّ لا يمكن التخلّي عنه، لكن يجب التساؤل عن الشموليّة المجرّدة التي تختقر الخصوصيّات الثقافيّة والتاريخيّة. وأخيرًا، ألا ينبغي عندما ندرك تفكير هانا أرندت، التساؤل عن «حياة الروح» في مجتمع حديث؟ ألا يجعل تفضيل «حياة عمليّة» يختزلها «العمل» المنتج وهي تحت ضغوط الاقتصاد ما هو أساسيّ للفكر وتكوين الروح و«حياة الروح» أمرًا غير

ممكن؟ هذا الأمر الأساسيّ هو مجّانيّة التفكير الذي لا يُمارس من دون أيّ حتميّة سوى أن يكون المرء مكتملًا وإنسانيًّا بـ«الكليّة».

* * *

ثالثًا: الإشكاليّة

بعد أن حاولنا وصف معالم المجتمع الحديث، وبعد أن نظرنا إلى بعض الوجوه التي تضع الحداثة نفسها فيها موضع السؤال، نريد الآن أن نسلّط الضوء على بعض رهانات إشكاليّة «التقليد والحداثة».

الشوق إلى الماضي

بما أنّ الحداثة تزعزع في الظاهر كلّ نقاط الارتكاز التي من المحبّب الاستناد إليها، تنتابنا التجربة بأن نلتفت إلى الماضي للبحث عن جذور حاضر في صيرورة مستديمة وتبدُّل لا يتوقّف. إذ يمكن أن تتحقّق من الشغف المدهش بالتاريخ وبالأبحاث في علم الأنساب بحثًا عن خطّ الهداية المفقود. فالجميع متّفقون في الإشارة إلى أيّ حدّ تغذّي نهاية هذا القرن الشوق إلى الماضي في الإكثار من التذكارات. فالذاكرة مليئة بالأحداث... ولا نريد أن نخسر أيًّا من الميراث. إنّ الخطر يكمن آنذاك في «أن يكتسحنا الماضي وأن نتعلّق به كما يتعلّق الغرقى بخشبة الخلاص» (هايتز ويسمان). ويتضاعف الخطر عندما نريد الاستقرار في الماضي، لا سيّما أنّ هذا الماضي غير معروف جيّدًا أو مجهول، وعندما نحوّله إلى المطلق إذ نضفي عليه القيمة السلبيّة بأنّه ليس حاضرنا، وعندما نريد أن نحافظ عليه كما لو أنّه ينتقل إلينا من دون أن نكيّفه ثانيةً وأن نبنيه مجدّدًا. إنّ محبّة الماضي هذا ليست مجرّد نزعة طاغية إلى الماضي. إنّها سعي إلى ما هو في باب الأساس، والبحث عن الجوهريّ في تجربة بدائيّة، والتماس ما هو في باب الأصل: وهو التماس يحرّكه ويزيده حدّةً أمر المجتمع الحديث الذي يبدو أنّه يرفض فكرة الأساس بالتحديد. إنّ هذا المجتمع يريد أن يؤسّس نفسه من دون الإحالة على أساس تجاوزيّ، ومن

دون أن يضع نفسه في إطار التواصل مع الماضي.

مِضهَر السلبيّ

إنّ التجربة التاريخيّة في الحداثة الغربيّة أدّت إلى عيش البعد السلبيّ بعمق. فالخطاب الأخلاقيّ يُولد «في الخواء»، إذ إنّنا أكثر ما نعرفه هو ما يتجه الشرّ وأقلّ ما نعرفه هو الخير، وخطاب الصوفيّين التنزيهيّ هو أكثر «اجتذابًا»، من الخطاب اللاهوتيّ الذي يستطيع أن يفرض نفسه في شكل رحِم للمعارف البشريّة. إنّ الانتقال من اليقين والاعتقادات الراسخة إلى مصهَر التاريخ من شأنه أن يترك مكانًا:

• لتصوُّر للعقل يدرك حدوده بقدر ما يدرك سلطته، ويهمّه الصوابيّة بقدر ما يفرض العقلانيّة.

• لمعنًى جديد لضعف الإنسان، الواعي محدوديّته وحدوثه، والعارف، على ما يقول م. كلافيل، أنّه يسير قدمًا حاملًا اليقين المتهاوي.

• للبحث الصبور عن الإنسان، عمّا هو إنسانيّ. فالكثيرون يعتبرون أنّ مكان ولادة الإنسانيّة في الإنسان هو ما يُسمّى «مكان الله»، وهذا ما يُدرج في بداية كلّ ما هو في باب المعرفة، وما هو في مستوى عطيّة يصعب إدراكها، مثلما يصعب إدراك الكلمة التالية: «إنّك ثمين في عينيّ». وهذه العطيّة تبيّن أنّ المشار إليه هو إنسان، وليس شيئًا أو حيوانًا، إذ من ذلك الواقع يصدر كلّ شيء» (م. بيليه؛ على الضفّة الأخرى).

• لقبول ما هو «متعدّد»: أعني تقاليدنا وحداثاتنا، تواريخنا وأحاسيسنا، قناعاتنا ومشاريعنا. وهذا القبول ليس أمرًا مسلّمًا به، إذ إنّه يقتضي الإقرار بذلك العنف الباطنيّ الذي يثيره اللقاء بما، عبر خياراته، يبدو أنّه ينفي ما أنا أو ما أنا أعتقد؛ وذاك القبول يقتضي أيضًا ألاّ أخضع لوسائل العنف، بل أن يتمّ تفحُص كلّ شيء بواسطة مقتضى الحضور والحوار؛ إنّه يقتضي أخيرًا إرادة خلق فضاء دائم هو نتيجة موقف حسن

الالتفات، وواجب الاحترام، وممارسة الحوار.

التفكير

إنّ الرهان الذي لا رهان غيره هو رهان التفكير. هانا أرندت، كانت تهوى عبارة توكڤيل: «إنْ توقّف الماضي عن إنارة المستقبل، فإنّ الفكر يمشي في الظلمات»، وفي نظره، «إنّنا نجد، في الفجوة بين الماضي والمستقبل، المكان الذي يخصّنا في الزمن إنْ أعملنا التفكير، أعني عندما نرجع بما فيه الكفاية إلى الوراء نسبةً إلى الماضي والمستقبل نجد أنفسنا مؤتمنين على مسؤوليّة اكتشاف معناهما». وإذا كان التقليد يدفعنا إلى أن نتغذّى من الماضي، وإذا كانت الحداثة تدير وجهنا إلى المستقبل، فإنّ التفكير يمكنه أن يكون نشاط الفكر الذي يسعى إلى ربط الديمومة بالتجدُّد، والماضي والمستقبل بالحاضر الذي لا بدّ من الاضطلاع به.

إنّ المقصود في التفكير هو ألاّ نعيش بنسيان الماضي الذي، إذ يحمله التقليد، لم يُسلِّم كلّ ما في جعبته. ويهمُّ ألاّ تتمّ «خسارة» ماضٍ مُثقل «بالوعود غير المنجزة» على ما يقول بول ريكور. وإذا ما تذكّرناها، فإنّنا نفتح التقليد على مستقبل الماضي الذي يحافظ عليه ويحميه. والتقليد لا ينقل شيئًا في حال أنّه لم يتح للذاكرة أن تتوجّه إلى المستقبل، عندما لا يُسمح بالانتقال من ماضٍ موضوع سؤال إلى مستقبلٍ غير مقرَّر. فالتفكير وعيش الحاضر يجعلان الذاكرة ضرورة باسم مسؤوليّة تجاه المستقبل: إنّ ذاكرة الماضي تطرح السؤال على الأوضاع الحاليّة وتقود إلى التصرّف تصرّفًا مغايرًا.

والمقصود في التفكير يكون أيضًا في عدم رفض التقليد بسبب السلفيّة والتماميّة، وكذلك لإدراك أنّ التقليد يمكنه أن يعني ذاتيّة ثابتة في إطار التجدُّد وفجائيّة الأحداث. إنّ التقليد، إن لم يكن مخزونًا أخلاقيًّا من أجل المستقبل، وإن لم يكن إرادة إنتاج الماضي ثانيةً في زمن كأنّه متوقّف، وإن لم يكن مقياسًا للحكم على الحاضر، فإنّه يقدر أن يصبح ذلك البعد الذي يكوّن الكائن البشريّ، وهو كائن يستقبل ما هو منقول إليه

عندما يبدأ حياته. فالتقليد - وليُسمح لنا بالقول: التقليد الأصيل - في حركته الحيويّة، لا ينحسر نحو مصدرٍ يكتمل فيه كلّ حقيقة، وهي حقيقة يكون القِدَمُ مقياس سلطتها. والتقليد يسير قُدُمًا وهو يتطلّع إلى الوراء، إنّه يمضي قُدُمًا من دون أن ينقطع عن الأخذ بعين الاعتبار ما ترك وراءه، أعني المكان الذي منه يأتي. إنّه بالتالي فعلُ نقلٍ: نقل الفكر أكثر منه نقل النصوص والطقوس والمؤسّسات. وهكذا فالفكر ينتقل إذ يثير فعلًا جديدًا في الفكر، وهو فعل جديد للفكر في فكر جديد. إنّ النقل يمكن أن يصبح فعلًا مستقبليًّا، والتقاليد هي جوهريّة في إطار هذا النقل.

والمقصود في التفكير ختامًا هو تحاشي الاستسلام لضلال فضّ التراكيب السريعة. ولا أحدَ يمكنه أن يمنع أحدًا نوعًا من «حقّ قائمة بالموجودات» بما يخصّ الحداثة قليلًا أو كثيرًا... إلاّ أنّه من الصعب الاعتقاد أنّ ممارسة الحكم النقديّ تُترجمه حِكَمٌ لاذعة: بحيث إنّ الواحد يجد نفسه مرميًّا إلى جانب ما تشير إليه ما بعد الحداثة من الحادث وغير المقرَّر وغير المحتمل، أو إلى جانب ما تؤكّده التقاليد من المحدَّد والمقرَّر والثابت. إنّ الاستسلام لممارسة التفكير، عبر فكر يبقى مرتبطًا بفكر الآخر، قد يمكنه أن يكون الشرط الضروريّ للهرب من المعضلات المزيّفة، وكذلك من المعارضات الخياليّة.

* * *

التقليد والحداثة: إنّ هاتين العبارتين تعودان الواحدة إلى الأخرى، إذ إنّه لا منجاة من الحقائق التي إليها تشيران. فلا منجاة من التقاليد التي، في أشكال مختلفة، تحدِّد بصورة جزئيّة وضعيّة «الكائن في العالم» الخاصّ بكلّ واحد؛ ولا مفرّ ممّا هو زمننا، زمن تطبعه المنطقيّات التقنيّة الاقتصاديّة التي ترادف الحداثة من دون أن تختزلها. وإنْ كان التقليد والحداثة يتعارضان، فمَن يمكنه أن يزعم نقيض ذلك، في حال كان الحلُّ في اختيار الواحد في مواجهة الثاني؟ لكن، أليس من المهمّ بالأحرى أن نكبّ على المخاطرة بالتفكير في ترابطهما كما لو أنّ الواحد يطالب بالثاني، كما لو أنّ الإنسان العديم الرضى - إنسان الحداثة - يشعر

بالرغبة في عدم فقدان جذوره، وكما لو أنّ إنسان التأصّل في الماضي - إنسان التقليد - لا يمكنه أن يكون راضيًا عمّا أورثه إيّاه الماضي؟ فبمقدار ما أنّ علاقة التقليد بالحداثة في ذات كلّ كائن، وفي قلب كلّ مجتمع، مستمرّةٌ اليومَ وغدًا، يتمّ التغلّب على العنف المتولّد من تعارضهما. تبدأ علاقة الواحد بالآخر حين يباشر الجميع العكوف على مهمّة التفكير، من دون شرط أو حكم مسبق، في ما يقوم عليه حاضرهم وحياتهم، وفي ما يكون رهان الحاضر ومعنى الحياة.

(نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش اليسوعيّ)

التقليد والحداثة في المشرق العربيّ

الأب عزيز الحلاّق اليسوعيّ*

مقدّمة

لقد غزت الحداثة بتقنيّاتها ومنتجاتها عالمنا ودخلت كلّ بيت، كما كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن الغزو الثقافيّ الذي يهدّد مجتمعاتنا ويعرّضها لفقدان هويّتها. ورافق ذلك ظهور حركات أصوليّة تنادي بالعودة إلى الدين حفاظًا على الذات وحلًّا للمشكلات التي تواجهها هذه المجتمعات، ويتجلّى ذلك بالعودة إلى التقليد والتراث[١]. لذا، فإنّ وضع مفهومَي التقليد والحداثة جنبًا إلى جنب هو من المفارقات التي يصعب حلّها على أرض الواقع، ويشكّل إشكاليّة بالغة التعقيد في مشرقنا العربيّ لما بينهما من تنافر. ففي حين أنّ الحداثة حركة تحفُز إلى المستقبل، فالتقليد، على عكس ذلك، هو حركة ارتداد إلى الماضي، والشحنة التي يحملها كلّ منهما تناقض الأخرى وتباعد في ما بينهما. وعليه يمكن القول إنّ دخول الحداثة في أيّ مجتمع يُحدِث قطيعة مع الماضي، وبالتالي مع التقليد والتراث.

(*) باحث في قضايا الفكر العربيّ، مدير مركز الدراسات اللاهوتيّة في حلب - العزيزيّة.

(١) نستعمل كلمة «تقليد» بمعناها الكنسيّ، أي مجموعة العقائد والتعاليم والعادات التي وصلت إلينا من آباء الكنيسة. أمّا كلمة «تراث» فلها معنى أوسع، وتشير إلى الإرث الفكريّ والإرث والدينيّ اللذين تحملهما الثقافة العربيّة - الإسلاميّة.

إنّ الحداثة تُحدث ثورةً تشمل أبعاد حياة الإنسان المختلفة، فتبدّل علاقته بذاته، بالآخرين، بمحيطه، وبالإله. إنّها نظرةٌ جديدة إلى العالم تستند إلى عقلانيّة ومنهجيّة حديثتَين، وإلى نظام معرفيّ يعيد صياغة نظرة الإنسان إلى الكون والأشياء صياغةً تغاير النظرة التقليديّة. ويمكن رصدُ آثار هذه الثورة في كلّ من المجالاتِ الأربعة التالية: العلميّ، السياسيّ، الصناعيّ، والثقافيّ.

إنّ معالجة الأبعاد الأربعة هذه ودرسها عن كثب تتجاوزان حدود هذا المقال، لذلك سنعالج بنوع خاصّ أثر الحداثة في الميدان الثقافيّ، وبتحديد أدقّ، أثرها في المجال الدينيّ. لقد أدّت العقلانيّة النقديّة في المجتمعات الأوروبيّة إلى استقلال الفكر عن الدين، وفقدان الرؤية الدينيّة قيمتها المعرفيّة، وسيطرة العقل سيطرةَ سلطةٍ ومرجعيّةٍ لا تحدّهما حدود.

لقد فرضت الحداثة منهجيّتها وعقلانيّتها ومنطقها على هذه المجتمعات بفضل النجاحات التي حقّقتها في الميادين العلميّة والتقنيّة والاقتصاديّة، ممّا أفقد الرؤية التقليديّة والتراث سطلتهما على الحياة الثقافيّة والفكريّة، وأحدث تراجعًا في تأثير المعتقدات الدينيّة في سلوك الأفراد وتصرّفاتهم، وأدّى ذلك إلى ما يسمّى بعلمنة المجتمع، أي تحرّره من القِيَم الدينيّة وانقطاعه عن تراث الأجداد. لكنّ السؤال الذي يشغل دراستنا هو: ما أثر الحداثة في مجتمعاتنا الشرقيّة والثقافة العربيّة بشكل عامّ؟ وما أثر الحداثة في علاقتها بالتقليد بصورة خاصّة في إطار المسيحيّة والإسلام؟

صدمة الحداثة

لقد استيقظ المشرق العربيّ في مطلع القرن التاسع عشر ليجد نفسه أمام ضيف يدخل البيت بدون استئذان؛ ضيف لا يحترم آداب الضيافة، بل يفرض على أهل البيت رؤيته وأسلوبه الحضاريّ والمعرفيّ باسم التطوّر والتقدّم. ووجد العربيّ نفسه أمام إغراءات الحداثة ووعودها التي زيّنت له

المستقبل تقدّمًا وتطوّرًا وظروفًا معيشيّة فُضْلى، لكنّ هذا الضيف الغريب أحدث في نفس العربيّ في الوقت ذاته الكثيرَ من القلق والخوف، الخوف من ضياع هويّته وتقاليده وتراثه واستقلاليّته. إنّ هذا الضيف لم يحمل العلوم والتكنولوجيا وحسب، بل منطقه وعقلانيّته التي لا تقيم للمقدّسات وزنًا، ولا تعرف لمنهجها النقديّ حدودًا، بالإضافة إلى ما رافق ذلك من هيمنة سياسيّة. لهذا، فإنّ مواقف مجتمعاتنا من الحداثة تميّزت منذ البداية بالالتباس والازدواجيّة؛ فتارة ترى فيها أنموذجًا يجب السعي إلى بلوغه وتحقيقه، وتارة أخرى ترى فيها تهديدًا يطال هويّتها وثقافتها وتراثها. لذا وجب الاحتماء منها بالعودة إلى التراث والأصول والتمسّك بالتقاليد.

إنّ إشكاليّة الصراع بين التقليد والحداثة لا تزال تؤرّق الوعي العربيّ محدِثةً فيه شرخًا عميقًا. فهنالك مَن يدعو إلى التخلّي عن التراث والتقليد ومحاكاة الغرب، وتبنّي أفكاره ونمط حياته للّحاق بركب الحضارة والتقدّم والتطوّر، في حين ينادي آخرون برفض أفكار الحداثة ونظامها المعرفيّ خوفًا من الضياع وفقدان الهويّة، ويدعون إلى التمسّك بالتراث والعودة إلى الأصول والحفاظ على التقاليد والتشبّه بالسلف الصالح حفاظًا على الذات، لكن هذا لا يمنع الاستفادة من التقنيّات الحديثة، إذ لا ضير في استعمال الأدوات والآلات التي تنتجها الحداثة. وهناك تيّار ثالث يحاول التوفيق بين التراث والحداثة، وذلك بالفصل بين العناصر التي تكوّن الهويّة، أي القِيَم الروحيّة والأخلاقيّة والدينيّة، والتقنيّات العصريّة التي تؤمّن الرخاء والتقدّم المادّيّ، ولقد عمل في هذا الاتّجاه العديد من مُصلحي عصر النهضة أمثال: الشيخ محمّد عبده وتلميذه رشيد رضا والكواكبيّ، وغيرهم من الذين حاولوا إيجاد صيغة توفيقيّة بين التراث ومواكبة العصر الحديث.

لكن، هل يمكن رفض الحداثة وتجاهل تحدّيات العصر والهرب إلى الماضي للاحتماء به حفاظًا على الهويّة؟ أيمكن الأخذ بمنتجات الحداثة وتطبيقاتها التكنولوجيّة بدون الأخذ بالعقلانيّة التي أنتجتها؟ هل سنظلّ نعيش نوعًا من الازدواجيّة، فنسعى إلى مواكبة العصر في المجال

العلميّ والتكنولوجيّ، ونبقى سلفيّين في المجال الثقافيّ والدينيّ؟

ما هي طبيعة علاقتنا بالتراث؟

إنّ القضيّة الجوهريّة لا تكمن في الاختيار بين هذا الموقف أو ذاك. بين التقليد والحداثة أو بين الأصوليّة والمعاصرة، ولكن في طبيعة العلاقة التي نقيمها بالتراث والتقليد بدون أن يمنعنا هذا من مواكبة عصرنا والأخذ بمجتمعاتنا نحو التطوّر والتقدّم. وسوف نعالج إشكاليّة التقليد والتراث في علاقتهما بالحداثة في مجتمعاتنا وتفاعلاتها مع المسيحيّة المشرقيّة والإسلام اللذين يتلاقيان في فضاء المشرق العربيّ الثقافيّ.

إنّنا نجد المدخل إلى فهم إشكاليّة التراث والحداثة داخلَ مجتمعنا، في بنية الزمن، أي في مكانة كلّ من الأزمان الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) في وعينا، وكيفيّة التعبير عن ذلك في ثقافتنا العربيّة، خاصّة وأنّ الحداثة تعيد صياغة هذا الوعي وتفرض تغييرًا وتبديلًا في خبرة الزمن. إنّ الحداثة تتميّز بالتوجّه من الماضي والحاضر إلى المستقبل: إنّها تحفّز إلى المستقبل، إذ يغلب البعد المستقبليّ في الرؤية والوعي، خاصّة وأنّ هذا المستقبل يصبح مشروعًا من صنع الإنسان يلزم التخطيط له مسبقًا وتعمل المعرفة العلميّة والسيطرة التكنولوجيّة على تنفيذه، في حين يسيطر في المجتمعات التقليديّة الرجوع إلى الماضي، ويهيمن التقليد والتراث ويُعتبران معيارًا لتصرّفات الإنسان وسلوكه. إنّ المشكلة الحقيقيّة ليست في تفضيل المستقبل على الماضي أو بالعكس، إذ لا يمكن تجاهل الماضي وما يحمله من مكوّنات ثقافيّة وقيم روحيّة، بل المشكلة هي في كيفيّة توظيفه والتعامل معه. فبدلًا من النظر إلى ذلك الماضي ضمن إطاره الزمنيّ ومحيطه الفكريّ والثقافيّ، يُحاط بهالة من التقديس ويُنظر إليه على أنّه مرجعيّة لا تُناقش، إذ يصبح في معظم الأحيان أنموذجًا يجب تحقيقه كمشروع مستقبليّ، ومثلًا أعلى ينبغي الاقتداء به، وهكذا يطغى على الحاضر والمستقبل خانقًا كلّ رؤية مستقبليّة. ويلخّص الدكتور فؤاد زكريّا هيمنة الماضي في الثقافة العربيّة، وأثر ذلك في بنية الزمن في الوعي

العربيّ، على النحو التالي: «إنّ السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربيّة، هي أنّ الماضي ماثل دائمًا أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجًا في هذا الحاضر ومتداخلًا فيه، بل بوصفه قوّة مستقلّة عنه، منافسة له... إنّ نظرتنا إلى الماضي «لا تاريخيّة»، فالنظرة التاريخيّة إلى الماضي هي التي تضعه في سياقه الفعليّ وتتأمّله من منظور نسبيّ... أمّا في ثقافتنا العربيّة، فإنّ الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبيّ، ويخرج من الإطار الزمنيّ الذي كان مرتبطًا به، ليصبح قوّة دائمة الحضور، ولا بدّ أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر»[٢].

هذا الخلل في العلاقة بالماضي الذي تكشفه بنية الزمن في الوعي العربيّ، يتجلّى أيضًا على صعيد الألفاظ التي تشير إلى الإرث الثقافيّ الذي خلّفته الأجيال السابقة، وسوف نقتصر على لفظين: **تقليد**: يقال «قلّده في كذا» أي تبعه من غير تأمّل ولا نظر[٣] أمّا لفظة **تراث**: المشتقّة من «الإرث» فقد أخذت في الوعي العربيّ المعاصر، وفق قول محمّد عابد الجابريّ، معنًى يشير إلى استمراريّة حضور الماضي في الحاضر: «وهكذا، فإذا كان «الإرث» أو «الميراث» هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإنّ «التراث» قد أصبح بالنسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر، عنوانًا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[٤].

إنّ حضور الماضي هذا، المستمرّ الطاغي، في قلب الحاضر، يقوم بوظيفة دفاعيّة. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، بدء تاريخ المواجهة الحضاريّة مع الغرب، تعرّضت الهُويّة العربيّة إلى ضغط شديد وَضَعَها أمام اختيار صعب: هل تساير التطوّر وتتبع ركب الحداثة الغازية، أم ترفض

---

(٢) فؤاد زكريّا، الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل، ط٢، القاهرة، يناير، ١٩٨٧، ص ٣٨.

(٣) أنظر معجم المنجد في مادّة «قلّد - تقليد».

(٤) محمّد عابد الجابريّ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٤.

الأفكار والقِيَم الدخيلة دفاعًا عن الهويّة وحفاظًا عليها مهما كلّف الثمن، وذلك باللجوء إلى التراث والاحتماء به؟ وممّا لا شكّ فيه أنّ الموقف الدفاعيّ يتّخذ في غالب الأحيان طابع الانغلاق على الذات ورفض كلّ جديد، وهذا ما يمنع التفاعل الحضاريّ مع الآخر. إنّ تأكيد الذات والتمسّك بالهويّة تحت ضغط التحدّيات الخارجيّة، اتّخذ شكل نُكُوصٍ عن الماضي، ورفْعَ شعار الرجوع إلى الأصول والتمسّك بالتقليد والتراث. إنّ توظيف التراث آليّةً دفاعيّةً يشوّه إلى حدٍّ بعيد دورَه الحضاريّ، فبدل أن يكون مرتكزًا للانطلاق إلى المستقبل، فإنّه يثبّت الحاضرَ في الماضي ويسجنه فيه، وهذا ما يؤدّي في النهاية إلى احتواء المستقبل. لقد كان اللجوء إلى الماضي والتغنّي بأمجاده نوعًا من التعويض عن الشعور بالنقص أمام الحضارة الحديثة، أمَلًا في أن يخفّف ذلك من بؤس الحاضر ويعطي الذات نوعًا من العزاء. وهكذا حدث التصاق بين التراث والهويّة، ممّا أفقد الشخصيّة العربيّة التوجّه المستقبليّ، وأضعف فيها حركيّتها وإبداعها.

من الأسطورة إلى التاريخ

إنّ المشكلة الحقيقيّة، كما ذكرنا، ليست في التراث، ولكن في طبيعة النظرة إليه، في كيفيّة توظيفه والتعامل معه، وخاصّة في قراءته بطريقة أسطوريّة «لا تاريخيّة». إنّها في اعتبار مدّةٍ زمنيةٍ معيّنة من التراث عصرًا ذهبيًّا وأنموذجًا نجد فيه الحلول لمشاكلنا الراهنة. نذكر على سبيل المثال مرحلة الخلفاء الراشدين في الإسلام، والجماعةَ المسيحيّة الأولى، وعصرَ الآباء في نظر المسيحيّة. هذه القراءة تلغي التاريخ وتتجاهل التطوّرات التي حدثت عبر العصور، كأنّ المستقبل ما هو إلّا تكرار الماضي، ولا جديد تحت الشمس. وممّا يزيد الطين بلّةً هو التوجّه إليه بحثًا عن حلول لمشكلات العصر التي نواجهها، كأنّنا نبحث عن مستقبلنا في ماضينا.

من المؤكّد أنّه لا يمكن التقدّم إلى المستقبل وبناء حداثةٍ مشرقيّة

بدون وجود نقطة ارتكاز للشخصيّة العربيّة، إذ بقدر ما تجتاح العَوْلمةُ العالمَ، تبرز أهمّيّةُ الهويّة الثقافيّة مكانًا لتأكيد الذات وتجلّي الخصوصيّة الإنسانيّة. فليس من شموليّة حقيقيّة بدون خصوصيّة تسمح بتجلّي فرادة كلّ إنسان. إنّ الخيارات المطروحة أمامنا ليست بين التراث والحداثة، بل في التفاعل معهما بصورة صحيحة. عندئذٍ يصبح السؤال: كيف نُقيم علاقةً سليمة بالتراث؟ وكيف يمكن أن يكون التراث نقطة انطلاق إلى مستقبلٍ جديد يساهم في بناء حداثة مشرقيّة؟

أيّ حداثة؟

تبدأ العلاقة السليمة بالتراث من قراءته التاريخيّة النقديّة، أي بأن نأخذ بعين الاعتبار المسافةَ الزمنيّة التي تفصلنا عنه، وننظر إليه في بيئته التي تكوّن فيها، أي بأن نمارس قراءة تفسيريّة تجعله معاصرًا لنا. كما أنّه لا يمكن اختصار الحداثة في منتوجاتها المادّيّة، وإلاّ نبقى مستهلكين إيّاها، فلا بدّ من تبنّي العقلانيّة والنظام المعرفيّ اللذين أنتجاها.

إنّ الحداثة لا تعني تقليد الغرب، بل يجب تأسيس حداثة خاصّة بنا. وإذا كان بعضنا يتخوّف من آثار الحداثة على مجتمعاتنا، وخاصّة العلمنة التي يرى فيها الكثيرون شكلًا من أشكال الإلحاد، فإنّه يجب التميز بين أشكال متعدّدة من العلمنة. وما حدث في بعض المجتمعات الأوروبيّة ليس قاعدة حتميّة لكلّ الأماكن والأزمان، فلقد تمكّنت بعض المجتمعات مثل اليابان أن تتبنّى الحداثة بدون أن تفقد تراثها وقيمها الروحيّة والدينيّة. إنّ الإلحاد ليس سِمة حتميّة من سمات الحداثة، ولقد أظهرت السنوات الأخيرة بروز العامل الدينيّ محرّكًا أساسيًّا للتغيير في كثير من المجتمعات، ويقال الكثير اليوم عن عودة الظاهرة الدينيّة إلى بعض المجتمعات الغربيّة.

ويميّز المجمع الفاتيكانيّ الثاني بين نوعين من الفصل بين الدين والشؤون الزمنيّة. فهو، وإن كان يرفض الاستقلاليّة التي تعني إبعادَ الله

عن وجود الإنسان ونسيانه، فإنّه بالعكس يحبّذ الاستقلاليّة التي لا تقوم على رفض الله وتناسيه: «فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة أنّ الأشياء المخلوقة والمنظّمات ذاتها لها نواميسها وقيَمها الخاصّة، فعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها، فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعيّ تمامًا. ولا يُطالِب المعاصرون وحدهم بهذا الاستقلال، فهو مطابق لإرادة الخالق»(٥).

إنّ استقلاليّة الشؤون الزمنيّة عن الدين على أنّها بعد من أبعاد العلمنة، ليست شرًّا بحدّ ذاتها، بل تسمح بتعدّديّة حقيقيّة داخل المجتمعات، كما تنقذ الدين من أن يصبح أداة سياسيّة يستخدمها بعضهم ضدّ خصومهم السياسيّين طمعًا في الوصول إلى السلطة.

إنّ المسيحيّة المشرقيّة تتميّز بتعدّديّتها التي يمكن إرجاعها إلى التعدّديّة الثقافيّة السائدة في الشرق منذ عصور ما قبل المسيحيّة، إذ كانت المنطقة مهدًا للثقافة الساميّة بفروعها المختلفة من سريانيّة وآراميّة وكلدانيّة وقبطيّة وعربيّة، بالإضافة إلى الثقافة الهلّينيّة التي كانت سائدة في المدن الكبيرة. لقد نشأت الكنائس الشرقيّة في حضن هذه الثقافات، لكن حدث في ما بعد أن انقطعت الكنائس عن الثقافات فتعرّبت شيئًا فشيئًا حتّى في طقوسها وصلواتها. لذلك يمكن الكلام على حدوثِ انقطاع عن الأصول الثقافيّة، بالإضافة إلى التغير الثقافيّ الذي ولّدته الحداثة في مجتمعاتنا. هذا الانقطاع المزدوج، اللغويّ والتاريخيّ، أفقد الكنائس الشرقيّة بعضًا من ديناميّتها. ويتجلّى ذلك في ظاهرة تقديس الطقوس، وشبه غياب الفكر اللاهوتيّ الحديث، والحنين إلى ماضٍ تليد، كأنّه يمكن القفز فوق هذا الانقطاع بإدخال بعض الصلوات باللغات القديمة أو تعلُّم بعض ألفاظها. إنّ تجاهل هذه الانقطاعات ينفي التاريخ ويغترب عن الزمن المعاصر.

إنّنا لا نقصد التقليل من شأن التراث هذا، لكن لا يمكن أن نعود إليه

---

(٥) **الوثائق المجمعيّة**، منشورات المطبعة الكاثوليكيّة، القسم الأوّل، الفصل الثالث، رقم ٣٦.

مسقطين من حسابنا الزمن الذي يفصلنا عنه. إنّ بعث هذا التراث لا يتمّ باسترجاعه كما هو، بل بقراءته قراءة تاريخيّة تفسيريّة تنزع عنه هالته المقدّسة التي تجعله سلطةً مرجعيّة لا يُردّ لها طلب، وهذا ما يمكّنه من الدخول في حوارٍ مع الإنسان المعاصر. أليست التاريخيّة بعدًا أساسيًّا من أبعاد الخبرة المسيحيّة، وعاملًا جوهريًّا في مخطّط الله الخلاصيّ؟ أليس الإيمان المسيحيّ إيمانًا تجسّديًّا ينادي بإله يسكن في ما بيننا، ويعمل من خلال التاريخ وأحداث الحياة؟

إنّ موقفًا كهذا يحثّنا على عدم النظر إلى الوراء، إلى الماضي، بحثًا عن أجوبة وعن حلول لمشاكلنا الراهنة، بل على النظر إلى المستقبل مكانًا لحضور الله حضورًا يحثّنا على الإبداع والتجديد. إنّ الله لم يأتِ إلينا من الماضي وحده، بل هو آتٍ مع شروق المستقبل، لذا نتّجه بصلاتنا إلى الشرق. إنّ التجديد الحقيقيّ لا يتجاهل التقليد، بل يتأصّل فيه كما تتأصّلُ الأوراق والأغصان في الشجرة، وهي في الوقت عينه تبقى منفتحةً لاستقبال الشمس والهواء.

إنّ الحداثة لا تعني بالضرورة التخلّي عن تقليدنا وتراثنا أو طرْد الله من مدينة البشر، حتّى وإن حاولت أن تفعل ذلك في طفولتها. فعلاقة الله بالإنسان ليست علاقة تنافسيّة كما حاول أن يصوّرها بعض الفلاسفة في عصر الأنوار. ومدينة الإنسان لا تزداد إنسانيّةً بطرد الله منها، بل بالعكس، فمجد الله هو الإنسان الحيّ الفعّال الذي، بقدر ما يساهم في بناء العالم، يشهد لله الخالق الذي جعل من الإنسان خليفةً له في الأرض وأوكلها إليه. نحن مدعوّون إلى بناء حداثة مشرقيّة حيث المسلمون والمسيحيّون يعملون جنبًا إلى جنب من أجل تحقيق العدالة والكرامة الإنسانيّة، فإيمانهم المشترك بإله واحد ينفي كلّ الآلهة التي تستعبد الإنسان وتذلّه، كما أنّ التراث والتقليد جُعِلا من أجل الإنسان لا العكس، لذا يجب أن ننزع عنهما صفة الإطلاق اللازمنيّة كي لا يتسلّطا على الإنسان المعاصر، بل يصبحان في خدمته. وهذا يتطلّب التعامل العقلانيّ التاريخيّ مع تراثنا بزرع الروح النقديّة، وقراءته قراءة تاريخيّة

تفسيريّة كي يكون معاصرًا لنا. إنّ القضيّة الجوهريّة ليست في تجاهل التراث، بل في كيفيّة التعامل معه. كما أنّ الخَيار الأساسيّ الذي يواجه مجتمعاتنا لا يتمثّل في قبول الحداثة أو رفضها، إذ إنّ التحدّي الحضاريّ لا يحتمل مثل هذا النقاش، بل في استنباط حداثة خاصّة بنا تتبنّى نظام الحداثة المعرفيّ. إنّ العقلانيّة التي أنتجت العلوم والتكنولوجيا واحدة وشاملة، فلا يمكننا أن نأخذ من الحداثة التقنيّات والأدوات الحديثة التي تحسّن حياتنا اليوميّة وحسب، وفي الوقت نفسه نرفض العقلانيّة التي ابتكرتها. ولا بدّ لنا من تجديد الفكر اللاهوتيّ والدينيّ كي يكون نقطة انطلاق إلى مستقبل جديد، فكرًا يدعو إلى الحوار بين الأديان واحترام الآخر الذي لا يشاطرني العقيدة والرأي. إنّ كلّ بحث جدّيّ عن الحقيقة يستدعي وجود الآخر الذي يذكّرني وباستمرار أنّني لا أملك كلّيّة الحقيقة، ومَن يدّعي امتلاكها حَكَمَ على نفسه بالبقاء بعيدًا عنها. إنّ الإيمان الحقيقيّ لا يشدّنا إلى الماضي حنينًا إلى «عصر ذهبيّ» انقضى، بل هو دعوة لترقّب بالرجاء، جديدَ الله الذي يخلق كلّ شيء جديدًا: «... هاءنذا أجعل كلّ شيء جديدًا...»[٦]. إنّ مَن يحمل هذا الرجاء هو وحده قادرٌ على بناء مدينة الإنسان الجديدة حيث تسود الأخوّة والحرّيّة والعدالة والسلام.

(٦) سفر الرؤيا ٢١/٥.

تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث أم موعد؟

الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ*

١- بعض الملاحظات التمهيديّة

• إنّ عنوان بحثنا يدلّ على أنّنا نقتصر هنا، بحصر المعنى، على آباء الكنيسة. فلن نهتمّ إذًا بما يُسمَّى عادةً التراث العربيّ المسيحيّ، أي كلّ ما يختصّ بالمؤلّفات المسيحيّة القديمة والمكتوبة مباشرةً بالعربيّة.

• وعلينا الآن أن نوضح معنى عنوان هذا البحث. يجب أن تُفهم هنا كلمة تقليد بالمعنى الحصريّ، أي بمعنى كلمة *Traditio* اللاتينيّة. ومعناها في الموضوع الحاضر هو تعليم آباء الكنيسة الذي نُقل من جيل إلى جيل، شفهيًّا (المواعظ أو المحاضرات الروحيّة) وخطّيًّا على السواء.

أمّا القسم الثاني من العنوان، فهو أن نعرف إن كان مَتْن هذا التعليم – وهو المرشد الأمين إلى فهم الأسفار المقدّسة كما يجب – ميراثًا أم موعدًا. لماذا نتكلّم على الميراث؟ لأنّ كلمة ميراث لا تخلو من الالتباس، إذ إنّها قد تُفهم بالمعنى الإيجابيّ أو بالمعنى السلبيّ. نفهمها هنا بالمعنى المحافظ والثابت، أي إنّها تعني هنا الوديعة التي يجب نقلها بأمانة من دون أيّ تغيير. فهي، بهذه الصفة، موضع تكريم، ولا يجوز تعديلها، لا بمعناها الإجماليّ ولا بل بما نسمّيه مادّيّتها أيضًا، أي الألفاظ

(*) باحث في علم لاهوت الآباء. أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

التي استعملها الآباء في الماضي. فيصبح ذلك الميراث تقليدًا مقدَّسًا تُضفي قدسيّته على تعليم المعلّم في أيّامنا بُعدًا لازمنيًّا، وبالتالي، سلطة لا تقبل الجدل.

أمّا كلمة *Traditio* بصفتها موعدًا، فإنّها تتّخذ معنىً يختلف كلّ الاختلاف. وعندئذ لا يبقى التقليد ذلك الأثر الماضي، والشاهد على عصرٍ غابر يمكننا أن نتأمّل فيه بشيء من عزّة النفس، ونجد فيه بحنينٍ مجدَ أجدادنا في الإيمان، بل يصبح ما نسمّيه أثرًا غير تامّ يُدعى كلُّ جيل من المسيحيّين إلى مواصلة بنائه، من أجل إنجازه النهائيّ في آخر الأزمنة. ويُصبح الميراث أيضًا أُسسًا متينة يواصَل عليها في أيّامنا بناءُ الفكر اللاهوتيّ، في مراعاة الـ*Traditio* إلى جانب حرّيّة الإتيان بما قد يتّج من جديد عند قراءة الأسفار المقدّسة قراءةً تُواصَل من جيل إلى جيل.

٢- بعض الأمثال

إنّ نشر نصوص آباء الكنيسة، الذي يتمّ في بلداننا، يبدو مفيدًا إلى حدّ بعيد، في ما يختصّ بإسهام المسيحيّين الحاليّين في معرفة آباء الكنيسة. ففي السنوات الأخيرة، بُذلت جهود كبيرة لنشر نصوص آبائيّة (في ترجمة عربيّة)، عند الكاثوليك وخاصّةً عند غير الكاثوليك. ولكن ما هي قيمة هذه المنشورات؟ في أغلبيّة الحالات، يُنشَر النصّ كما هو. إليكم بعض الأمثلة:

• نشر الروم الأرثوذكس في لبنان، في سلسلة «آباء الكنيسة»، كتاب إفاغريُوس البُنطيّ في الصلاة، ونصَّيْن لمرقس الناسك[١]. ماذا نجد فيها؟ كلّ نصّ تسبقه مقدّمة. والأب سكريما (Scrima) هو الذي قدّم بإيجاز لنصّ إفاغريوس. لكنّه اكتفى بشرح بعض الحكم. أمّا نصّا مرقس، فإنّ الذي قدّم لهما هو راهب من القرن الثامن عشر، يُدعى ثِيُوكليطُس الديونيسيّ،

(١) إفاغريوس البنطيّ/ مرقس الناسك، فصول في الصلاة والحياة الروحيّة، «آباء الكنيسة ٥»، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

والمقدّمتان ترجمةُ مؤلّفٍ عنوانه الفيلوكاليّة تمّ نشره - في اليونان على الأرجح - سنة ١٧٨٢. لا نجد في النصوص أيّة حاشية، مع أنّ مؤلّفات إفاغريوس، إن اقتصرنا عليه، لا تُفهم إلاّ بمشقّة، وأنّ مؤلّفه في الصلاة ليس من أسهلها. ما لنا إلاّ أن نرجع إلى الطبعة (عند بوشين Beauchesne) التي قام بها الأب إ. هاوسْهِرّ (I. Hausherr) لنلاحظ وفرة الشروح وطولها، التي أتّبع بها كلّاً من الأحكام.

• في لبنان أيضًا، نُشر العامّ ١٩٨٢ شرح لسفر التكوين منسوب إلى القدّيس أفرام (عن خطأ؟) وإلى كيرلُّس الإسكندريّ[٢]. يُقرأ هذا النصّ في أثناء الفرض في زمن الصوم الأربعينيّ عند الموارنة. نجد فيه مقدّمة علميّة، ولكنّنا لا نجد في المتن أيّة حاشية (باستثناء حواشي نقد النصّ) يمكن أن تُنير غير العارفين.

• لم نَرَ في مصر أيّ نصّ آبائيّ معلّق عليه. إذ إنّهم ينشرون النصّ كما هو، وأحيانًا ما ينشرون مخطوطًا من دون أيّ تحقيق للنصّ. لكنّ هذه النصوص تُوزَّع توزيعًا وافرًا، وهذا ما يساعد على معرفة التراث المشترك. أمّا أن يكون هناك تدرّب حقيقيّ على فكر آباء الكنيسة، فنشكّ في ذلك.

وفي مجال الدراسات الآبائيّة، لا بدّ من ذكر كتاب متّى المسكين عن أثناسيوس، حقبة مضيئة في تاريخ مصر، بمناسبة مرور ستّة عشر قرنًا على نياحة القدّيس أثناسيوس الرسوليّ[٣]. بالرغم من وجود بعض النقائص (على سبيل المثال، تبدو الدراسات التي يستشهد بها قديمة)، نرى أنّه مؤلَّف تامّ إلى حدّ ما، سوف يساعد على فهم القدّيس إثناسيوس فهمًا أفضلَ. ومن المؤسف أن لا نجد عددًا أكبر من المؤلّفات في العربيّة بهذه القيمة. ولكنّ قيمة هذا المؤلَّف تكمن، من وجهة نظرنا، في كونه

(٢) تفسير لسفر التكوين، منسوب إلى القدّيس أفرام السريانيّ/ قدّم له ونشره الأب يوحنا تابت، الكسليك - لبنان، ١٩٨٢.

(٣) مطبعة دير القدّيس أنبا مقار - وادي النطرون، ١٩٨١.

يساعدنا على اكتشاف آليّة الصلة القائمة بين إنسان من القرن العشرين وإنسان آخر من القرن الرابع. لكليهما انتماء دينيّ واحد، وهما متحدّران من البلد نفسه.

حين ننظر عن كثب إلى تأليف الكتاب، نُؤخذ بقَبْلِيّته (son a priori) العقائديّة، علمًا بأنّ هذه القَبْليّة هي مجد الماضي، الميراث. في العنوان، نجد هذه الجملة: «حقبة مضيئة في تاريخ مصر»، وهذا ما ينطق بالكثير عن حالة العصر الذهبيّ التي يتميّز بها الماضي. يُقسم المؤلّف إلى قسمين متساوِيَين، يبحث الأوّل في سيرة أثناسيوس والثاني في فكره اللاهوتيّ. وكلّ ذلك تتبعه فهارس مُنسَّقة وخرائط وجداول زمنيّة. لكنّ المؤلّف، وإن كان وافيًا إلى حدّ ما، هو، قبل كلّ شيء، مختارات من نصوص لأثناسيوس (ولآباء آخرين) وشواهد لكتّاب «عصريّين». إنّه أمر معبِّر أن يُتبع كلّ فصل بخلاصة ليست سوى سلسلة من الإثباتات (أو القضايا؟) (١، ٢، ٣...). هذا ما يذكّرنا، ولا شكّ، بالمَجْدَلات القديمة.

يرى متّى المسكين أنّ الأب ألُويس غريلْماير (Aloys GRILLMEIER) قد ارتكب جريمة اعتداء على أثناسيوس، لأنّه، في الصفحة ١٨٣ من كتابه المسيح في التقليد المسيحيّ، كتب: «بالرغم من حالة مصادرنا التي لا تُرضي إلاّ قليلًا، فإنّ الأريوسيّة، وهي الأقرب إلى الإسكندريّين من حيث التاريخ، تقدّم إلينا معلومات يمكننا، بصورة معقولة، أن نعتبرها ثابتة عمّا يجب أن تعنيه عبارة «علم المسيح الكلمة/البشر». بحسب علم المسيح هذا، على الأقلّ في الصيغة الأولى هذه، يكون الكلمة والبشر متّحدَين مباشرةً بالمسيح، ولا يكون للمسيح نفس بشريّة»[٤]. لم تتأخّر ردّة فعل متّى المسكين، فقد كتب: «لا يُصدَّق (ولقد

(٤) *Christ in the Christian Tradition*, A.R. Mowbray & Co. Ltd. 1965: *«Despite the difficult state of our sources, Arianism, which stands nearest in history to the Alexandrine, gives a reasonably certain indication of what can be understood by «Logos-sarx christology». Such a christology, at least in this first form, assumes that the Logos and the flesh are directly conjoined in Christ and that Christ has no human soul».*

تخطّي العقل) أن نرى لاهوتيًّا كاثوليكيًّا، لا بل راهبًا، يتّهم أثناسيوس واللاهوتيّين الإسكندريّين بالاتّفاق مع الأريوسيّين لعدم الاعتراف بأنّ المسيح كانت له نفس بشريّة».

ما نحفظه من ذلك «الحادث» ليس هو قراءة الأب متّى نصَّ الأب غريلماير قراءةً سيّئة، بل هو المدلول الذي يجب أن نطلقه على هذه القراءة السيّئة. فقد أهمل تمامًا العبارة المعترضة «على الأقلّ في الصيغة الأولى هذه»، وهي تضع قول الأب غريلماير في إطار التطوّريّة اللغويّة التاريخيّ وتكيّفها. ذلك بأنّ هناك إجماعًا على القول إنّ أثناسيوس ونيقياويّين آخرين لم يهتمّوا بنفس المسيح البشريّة إلاّ في وقت لاحق، في خطى أقوال أبولّيناريُوس اللاذقيّ. فما يحذفه الأب متّى (ربّما عن لاوعي؟) هو الإطار التاريخيّ بكامله. ففي نظره، يجري كلّ شيء كما لو لم يكن لأثناسيوس سيرة شخصيّة ولم يتطوّر. وهذا ما يدلّ على موقف لاتاريخيّ بالنسبة إلى الماضي المجيد وإلى أبطاله.

٣- موقفان من آباء الكنيسة

بعد أن بحثنا في تلك الأمثلة، يخيَّل إلينا أنّ هناك اتّصالًا مباشرًا تامًّا بالماضي، إن على مستوى النصّ أو مستوى كاتبه على السواء. كأنّ هذا المؤلّف الآبائيّ أو ذاك، أو الأب نفسه، لا يرقى عهده إلاّ إلى بضع سنوات، أو يكاد. وهذا الموقف يُعرف عن طريق ميزتَين: ثمّة أوّلًا ما نسمّيه الاتّصال وعدم اتّصال آباء الأمس بمسيحيّي اليوم. وثمّة ثانيًا إنكار التاريخ. إنّ كلّ كثافة التاريخ حُذِفت تمامًا وكأنّ البُعدَ التاريخيّ لم يُحسَب له حساب.

٤- الاتّصال وعدم الاتّصال

هناك اتّصال قائم بين آباء الكنيسة و«لاهوتيّي» الشرق الأدنى في أيّامنا. وهذا ما يظهر قبل كلّ شيء في اللغة، إذ إنّنا، حين نطالع النصوص التي أُنتجت في السنوات الأخيرة، لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ وجود

مفردات مشتركة بين الآباء وهؤلاء «اللاهوتيّين». وهذه اللغة «الموروثة» التي أورثها الآباء، هي لغة مقرَّرة ومُقَدَّسَة. وهي قد أصبحت مقياسيّة، حتّى إنّها تكاد أن تستبعد كلّ صيغة أخرى من صيغ التعبير. والدليل الأوّل على ذلك يجب البحث عنه في الشرع الكنسيّ عند الكنائس الشرقيّة غير الكاثوليكيّة. وهذا الشرع ليس هو، في الحقيقة، غير القوانين الجديرة بالتقدير، التي أصدرتها المجامع القديمة، أو مجموعات قديمة ما زالت سارية المفعول. أمّا الدليل الثاني فنجده في استخدام الكتّاب العصريّين، ولا سيّما الأقباط، الشواهد الكتابيّة، وهو استخدام مألوف وتقليديّ. وهذا ما يُسمّى في علم الآباء «الدليل بالأسفار المقدّسة»، حيث تُدعم صحّة ما قيل بالاستناد إلى نصّ من نصوص الكتاب المقدّس.

ولكن هناك أيضًا عدم اتّصال الآباء بالكتّاب الكنسيّين العصريّين. إنّه يعود، قبل كلّ شيء، إلى أنّ لغة الآباء كانت لغة زمنهم الشائعة، لغة المفكّرين المعاصرين، بما فيهم الوثنيّون. فليس هناك فرق، في الواقع، بين مفردات غريغوريوس النيصيّ وتفكيره الفلسفيّ والعلميّ، وتفكير معاصره ليبانيوس، خطيب أنطاكية الوثنيّ. هل يجوز لنا أن نطبّق هذا على زمننا؟ إن أمعنّا النظر في نصوص عصرنا، نلاحظ فرقًا كبيرًا بين المفردات «اللاهوتيّة» والمفردات المستعملة في دراسة موضوع غير دينيّ.

ولكن ثمّة حالة ثانية من عدم الاتّصال. إذ إنّنا نلاحظ تطوّرًا في اللغة اللاهوتيّة بين الآباء الأوّلين والآخرين. فلم تكن لغتهم إذًا لغةً جامدة، بحيث إنّ تفكيرهم كان يمكّنهم من إيجاد ألفاظ مُسْتَحْدَثَة للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي يكتشفونها. وأيًّا كان تقديرهم للذين سبقوهم، لم يكونوا يتردّدون في تغيير الكلمات، في حال كانت غير وافية للتعبير بدقّة عمّا يريدون أن يقولوه. إنّ كلمة *Homoousion* (مساوٍ في الجوهر)، التي تبنّاها المجمع النيقاويّ، شغلت فكر أكثر من أسقف، لأنّها لم تَرِد في الكتاب المقدّس، بل وردت عند الغنوصيّين الذين كانوا هراطقة، أو عند دِيُونِيسِيُوسَ الإسكندريّ الذي حام شكّ في صحّة معتقده يومًا من الأيّام.. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء الأساقفة، بعد أن تخطّوا تحفّظاتهم (وتأثّروا

بتشجيع الإمبراطور)، جرؤوا على إدخال كلمة جديدة في مفرداتهم الصحيحة، علمًا بأنّها تعبّر تعبيرًا وافيًا عن وجه من وجوه الحقيقة اللاهوتيّة. هل نجد في أيّامنا هذا الروح؟ أوليس هناك ميل إلى قدسنة لغة الآباء القدّيسين، وبالتالي إلى تجميدها: «هكذا كان أثناسيوس وكيرلّس يتكلّمان». يخيَّل إلينا أنّنا في مجمع من مجامع الماضي.

لماذا كلّ ذلك؟ لماذا نَقْل مؤلّفات الآباء الحرفيّ هذا؟ لماذا قدسنة اللغة الآبائيّة هذه؟ بأيّ شيء نكون غير أمناء على فكر الآباء، إن أعددنا درسًا في التفكير اللاهوتيّ يأخذ بعين الاعتبار لغة التفكير غير الدينيّ المعاصر؟ هل نقلّل من احترامهم، إن شرحنا، في حواشٍ، معنى هذه العبارة أو تلك، بوضعها في إطارها التاريخيّ، وبإظهار إمكاناتها المحدودة؟ إنّها أسئلة تستحقّ، في نظرنا، أن تُفحص عن كثب، وأن يُجاب عنها على قدر الإمكان.

٥- إنكار التاريخ

هنا لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ فقدان الحسّ التاريخيّ. فما سبب ذلك؟ من جهة، لأنّه من شأن التقليد الثابت الذي لا يتزعزع أن يقوم بدور السور الذي تَعتمد عليه جماعة أقلّيّة تشعر بأنّ وجودها معرّض للخطر، ومن جهة ثانية، فالسبب هو المسيحيّة نفسها. إنّ التجسّد هو عقيدة أساسيّة في المسيحيّة. فهي تمثّل، بمعناها الأعمق، ولوج اللازمنيّ (ابن الله) في زمن البشر. لكنّ هذه العقيدة هي التي تُقبَل حقًّا بصعوبةٍ قصوى، لما فيها من مستلزمات ونتائج. ذلك بأنّ المسيحيّين، في الشرق والغرب على السواء، نفروا دائمًا من التسليم بأنّ كلمة الله قد أصبح حقًّا إنسانًا مثلنا في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. إذ إنّنا نجد، في تاريخ الكنيسة، عدّة أمثلة من المحاولات التي تمّت للتخفيف من مدى تأنُّس الكلمة التامّ. نقول صراحةً إنّ كثيرًا من المسيحيّين يجدون ارتياحًا أكبر في التسليم بأنّ المسيح هو، أوّلًا وقبل كلّ شيء، إلهيّ بكلّيّته، وبأنّه ليس بشريًّا إلاّ بشكل ثانويّ. نستعرض الآن بسرعةٍ تلك المحاولات.

• النسطوريّة تَحلّ مشكلة الانزعاج الذي قد يشعر به المرء حيال ناسوت ابن الله، فتتكلّم على الإنسان المتَّخَذ *(homo assumptus)*. وهي تحمّل هذا الإنسان العارَ الذي يلازم مواطن الضعف الخاصّة بطبيعتنا البشريّة، حاميةً بذلك «سموّ» الابن المتجسّد. فاللاهوت هو الذي يدخل حقًّا هنا في الحسبان.

• المونوفيزيّة تحلّ مشكلة الطبيعتَين، تاركةً اللاهوت يستوعب الناسوت. ولذلك تبقى طبيعة واحدة.

• إنّ الخلقيدونيّين، المدافعين عن طبيعتَين في المسيح، سرعان ما وجدوا أنّه يصعب إدارتهما في وقت واحد. ثمّ إنّ اللاهوت هو أسمى بكثير. نلاحظ هنا أنّ أثناسيوس نفسه وكيرلّس الإسكندريّ نفسه شعرا بانزعاج حيال ناسوت الكلمة المتجسّد التامّ. فوجد أثناسيوس، على سبيل المثال، أنّ موت المسيح على صليب هو أكرم من موته شيخًا في فراش. في الغرب (وربّما في الشرق أيضًا)، ساد حتّى زمن غير بعيد، نمط من الوعظ ومن التفكير بين المؤمنين البسطاء، يفضّل في المسيح لاهوته حتّى إفراغ ناسوته.

• إنّ اللافساديّة (وهي بدعة ظهرت في القرن السادس، وكانت تقول بأنّ مَواطن الضعف عند المسيح – تعب وعطش، إلخ – لم تكن حقيقيّة، بل ظاهرة) كانت تقترح حلًّا سهلًا في إدارة طبيعتَي المسيح. لا يُنكَر ناسوت المسيح، لكنّه سيكون كما كانت بشريّة آدم قبل الزلّة، أي بشريّة آدم في فردوس عَدْن. والحال أنّ فردوس عَدْن لا ينتمي إلى هذا العالم، فهو إذًا لا ينتمي إلى التاريخ، كما أنّ آدم الذي كان يعيش فيه لا ينتمي إلى التاريخ. فلم يبقَ إذًا لناسوت المسيح أيّ شيء بشريّ، بما أنّ هذا الناسوت أصبح خارج التاريخ. جدير بالذكر أنّ فريق اللافساديّين كان يضمّ بعض الخلقيدونيّين وبعض المونوفيزيّين. هذا وإنّ المذهب اللافساديّ لم يمت، ففي إمكاننا أن نلقاه اليوم أيضًا في مؤلّفات بعض المسيحيّين الشرقيّين (وربّما الغربيّين أيضًا) ومواعظهم.

فالبُعد اللاهوتيّ هو الذي يخرج ظافرًا من امتحان الطبيعتَين، علمًا

بأنّ هذه النظرة تبدو الأبسط والأسمى والأكثر تشجيعًا للناس. لكنّ البُعد الإلهيّ يعني البُعد اللازمنيّ. وحيثما يغِبْ الزمن يغِبْ التاريخ. وحيثما يغِبْ التاريخ، لا تكن هناك مسيحيّة حقيقيّة.

٦- سؤالان

في هذه الأحوال، أي في غياب كلّ بُعد تاريخيّ، يجوز لنا أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال: ماذا تصبح مقياسيّة فكر الآباء التعليميّ، لا في المطلَق وحسب، - كمرجع عقائديّ - بل في التعبير عنه المتأثّر بتاريخ تلك الحقبة وثقافتها؟ إن أجبنا أنّ كلّ شيء هو قياسيّ، بما فيه الظروف الثقافيّة والتاريخيّة، قَبِلنا بتبرير كلّ نقل حرفيّ وتردادّيّ لذلك الفكر. وفي هذه الحال، لا حاجة فعلًا إلى حواشٍ تفسيريّة أو إلى مقدّمات طويلة.

ولكن ذلك يحملنا على طرح سؤال ثانٍ: هل يبقى في أيّامنا مجال لتفكير لاهوتيّ مُشبَع بالتقليد، ويكون، في الوقت نفسه، مستقلًّا عنه للتعبير عن الفكر القديم في لغة جديدة ومعاصرة؟

٧- حلّ ممكن

إليكم حلًّا ممكنًا: ألا يجب أن نقترح على لاهوتيّي الشرق أن يستوحوا من أسلوب **معاني الكتاب المقدّس**، الذي ضبطه أوريجانيس في درس الكتاب المقدّس؟ هذا يعني أوّلًا أن نواجه نصّ الكتاب المقدّس أو نصّ الآباء، على مثال أوريجانيس، كما نواجه نصًّا أدبيًّا، من دون أن نقلّل من قيمته الذاتيّة. فإنّ أوريجانيس يُعتبَر أبا نقد النصوص وقد أجاد فيه. وهذا يعني أيضًا أن نعترف، على مثال أوريجانيس، بأنّ بعض النصوص تطرح مشكلة فَهْم، تعود جزئيًّا إلى قِدَمها. إنّ هذا الأسلوب يمنعنا أن نجمّد النصّ ونجعله في عداد المستحاثات. وبالعكس، إنّ النصّ لا يزال حيًّا ويكلّمنا مجتازًا القرون. على كلّ حال، إذا صحّ أنّ أوريجانيس اعتبر هذا الأسلوب مقبولًا وأنّ كبار القبّدقيّين قد اتّبعوه،

أفيكون هناك أيّ مانع على صعيد الإيمان من العودة إليه؟ من فوائد هذا الحلّ أنّه يتمتّع بضمانة كبار أقطاب علم الآباء.

٨- الخاتمة

ما هو إذًا فكر آباء الكنيسة في نظر مسيحيّي بلداننا؟ هل هو وديعة جليلة يجب نقلها من جيل إلى جيل، أم رأسمال يجب استغلاله واستثماره على أفضل وجه؟ أمّا الآن فيبدو لنا أنّ هذا الفكر، ليس في نظر الكثيرين، سوى وديعة يريدون أن ينقلوها سليمة، مع أنّها كثيرًا ما شُوِّهَتْ على مرّ القرون، من دون أن يشعر الناس بذلك.

(ترجمة أ. صبحي حمويّ).

الأقباط بين التقليد والحداثة

الأب جاك ماسّون اليسوعيّ*

نسوق ملاحظتَين على سبيل التمهيد:

١- بدلَ أن نتكلّم على التقليد والحداثة عند الأقباط، نظنّ أنّه من الأصوب أن ننظر إلى هذه المسألة على مستوى مصر بمجملها. لأنّنا، على المستوى الثقافيّ، لا نجد فرقًا بين المسيحيّين والمسلمين في مصر، إذ إنّ الأقباط، على هذا المستوى، لا ينفردون عن غيرهم بأيّ شيء. وإذا صحّ أنّ هناك تنازعات بين التقليد والحداثة - وإن اختلفت ردود الفعل - فإنّ المشاكل هي نفسها عند هؤلاء وأولئك، لأنّ الحداثة تتغلغل إلى هنا وهناك بالسبل نفسها والطريقة عينها. فبإمكاننا أن نتكلّم على الأقباط، من دون أن ننسى أنّ ظاهرة التقليد - الحداثة ليست خاصّة بهم.

٢- لا نستطيع أن نتكلّم على الحداثة في مصر، من دون أن نقع في التباس شديد. إذ إنّ مصر لم تشارك في السير التاريخيّ - الثقافيّ الذي مرّت به الحداثة التي اتّسمت، في نظر خُوان كارلُس سكانّونِه (.J.C Scannone, *Concilium* 244, p. 107) بالثورات الأربع التالية:

+ الثورة العلميّة التي تخلّت عن النظرة الكلّيّة إلى العالم.

+ الثورة السياسيّة التي تخلّت عن امتيازات المجتمع التراتبيّ.

(*) باحث في الشؤون القبطيّة. منسّق اللجنة المصريّة التي نقلت إلى العربيّة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة (القاهرة، ١٩٩٥).

+ الثورة الثقافيّة التي تخلّت عن وصاية السلطات الخارجيّة، وأدّت إلى استقلاليّة العقل التي سُمّيت سنّ الرشد عند الإنسان.

+ الثورة التقنيّة التي أحلّت محلّ العمل، الذي هو بحجم الإنسان جميعَ البنى التقنيّة التي تتطوّر لتصل إلى النظام الآليّ.

فلا يمكننا إذًا، إن أردنا ألاّ نقع في التباس شديد، أن نستخدم مفهومًا تأثّر بالتاريخ إلى هذا الحدّ، ونطبّقه على أمّة لم تعش منه شيئًا، بل خبرت أمرًا آخر.

ففي الواقع، عاشت مصر، منذ مئة سنة، تاريخًا آخر من التنمية لا يجوز لنا أن نجهله، أو أن نقيسه انطلاقًا من الغرب فقط. إذ إنّ تركيب السكك الحديديّة وتحسين طرق المواصلات قد حرّرت إلى حدّ بعيد مجموعتها البشريّة، كما أنّ إدخال التعليم الألسنيّ والعلميّ الحديث، وفتح الجامعات، وإنشاء الصناعات الضخمة، ووصول النساء إلى العمل، قد غيّرت في العمق منظرها الجغرافيّ وعالمها الثقافيّ. وكان الانفجار الديمغرافيّ (الإحصاء في ١٨٩٧ سجّل ٩,٧٣٤,٠٠٠ ساكن؛ وفي ١٩٩٦، أكثر من ٦١ مليون ساكن) داعيًا إلى هجرة ضخمة إلى المدن، اتّسمت بتحضّر متزايد ونزوح إلى البلدان العربيّة، حتّى انطلاقًا من أصغر مدن الصعيد النائية. وهذا ما أدّى إلى تغيُّر في منظرها البشريّ وإلى انصهار كبير في سكّانها، وبالتالي إلى انقطاع التقاليد العائليّة أو القرويّة، وإلى ابتكار تضامنات جديدة: علاقات بين الأقرباء أوسع، وإنشاء «جامعات»، وازدياد «الواسطات» في جميع الفرص، وسلسلة طويلة من التضامنات أنقذت الفرد الضائع في الجماهير من الانعزال. إنّ جميع تلك الظواهر تؤلّف «حداثة أخرى» خاصّة بمصر، تختلف عن تاريخ الحداثة الغربيّة، «حداثة أخرى» ذات نوعيّة تُرغم، حين يدور الكلام على «الأقباط بين التقليد والحداثة»، على عدم خلط الحداثة الغربيّة بالحداثة المصريّة، وعلى عدم الحُكم في ذلك بالنظر إلى الغرب وحسب.

والآن يمكننا أن نتناول موضوعنا، ولن نتناوله فقط لنرى ما تستطيع

الحداثة الغربيّة أن تقدّم إلى حضارة تقليديّة، بل لنرى أيضًا ما تستطيع ثقافة تقليديّة أن تقدّمه إلى تلك الحداثة.

أوّلًا- سبُل دخول الحداثةِ مصرَ

إنّ الحداثة الغربيّة تجتاح العالم الثالث كلّه، لكنّها ليست نتيجة لنموّه، بل هي تأتيه من الخارج،-وتُستقبَل بطرق مختلفة، في مصر كما في غيرها من البلدان؛ انطلاقًا من قبولها، بفرح وعدم مبالاة، تلك التقنيّاتِ الجديدةَ التي تسهّل العيش وتزيده ترويحًا عن النفس، وصولًا إلى مقاومة الذين يشعرون بأنّ ثقافتهم الأصليّة معرَّضة للخطر ويقومون بعمل مضادّ وعدائيّ.

إنّ طريقَي دخول الحداثةِ مصرَ هما التقنيّات واللغات، ولا سيّما الإنكليزيّة.

١- التقنيّات

شهدت السنون الأربعون الأخيرة دخول الكهرباء صغرى القرى المصريّة - أصبحت مصر في أيّامنا تصدِّر الكهرباء - . ومع الكهرباء، دخلت التلفزة، ثمّ الحاسبات الإلكترونيّة التي أدخلت هي نفسها «الأنترنيت»، علمًا بأنّ استعماله يزداد عند شبّان الأوساط البرجوازيّة طبعًا، بشكل يلفت النظر (أربعون ألف مشترك في أقلّ من ثلاث سنوات).

ونجد في مصر جميع نتاج التقنيّات الطليعيّة الأكثر تقدُّمًا، وإن كانت البلاد، على هذا الصعيد، مرتبطة تمامًا بغيرها، لأنّ الإنتاج والبحث يبقيان معدومَين تمامًا. ومع ذلك، فإنّ التوظيفات الاقتصاديّة، على ما يبدو، تتقدّم في أيّامنا ثرواتِ الأرض. وإذا صحّ أنّ كبار الأغنياء كانوا، قبل خمسين سنة فقط، أصحاب أراضٍ، فإنّ التوظيفات تتمّ حاليًّا في الصناعة، مع أنّ الأموال غير المنقولة تبقى حقلًا مفضَّلًا إلى حدّ بعيد. وحتّى الزراعة، في الأراضي الجديدة على الأقلّ، تُصبح صناعيّة. فإنّ انطلاقة القطاع الخاصّ، والخصخصات، قد عملت على تعزيز هذه النزعة.

أمّا في ما يجري عند الأقباط، فإنّ جميع الأساقفة صار عندهم فاكس أو بريد إلكترونيّ، كما أنّ عنوان البابا شنوده يَرِد على شبكة الأنترنيت، بسبب المحاضرات التي يلقيها أيّام الأربعاء. وفي الأديرة، لا يندر أن نلقى أحد الرهبان مع هاتفه الخليويّ (النقّال). والكنائس تُنتج شرائط ڤيديو وتوزّعها، كما أنّ البابا شنوده يقوم حاليًّا بالمساعي اللازمة ليحصل على مكان في قنوات التلفزة المحلّيّة. ونعرف أنّ دير القدّيس مقاريوس، في وادي النطرون، يقوم بدور طليعيّ في تحسين الزراعة الصحراويّة بفضل رهبانه المهندسين الزراعيّين وغيرهم. أمّا العلمانيّون الأقباط، فلا يزالون، من هذا القبيل، في الحالة التي نجد فيها جميع المصريّين، أي إنّ بينهم ٤١٪ من الأمّيّين، و٤٢٪ من الذين يعيشون دون مستوى الفقر، وبضعة أشخاص من أصحاب المليارات، وبضعة ألوف من أصحاب الملايين، وطبقة متوسّطة يتراوح دخلها بين ألف ليرة مصريّة وثلاثة آلاف في الشهر[1]. ولا يتجاوز عدد أفرادها ١٠٪ من عدد السكّان. فمصر لا تزال من العالم الثالث.

٢- إستعمال الإنكليزيّة

أمّا في ما يتعلّق باستعمال الإنكليزيّة، فلا بدّ من الرجوع إلى تطوّر الجامعات، في الأربعينات، على عهد الملك فاروق، لنشهد انطلاقتها. واليوم أصبح جميع طلاّب كلّيّات الطبّ والعلوم التقنيّة من الناطقين بالإنكليزيّة، علمًا بأنّ مدارسنا التي تعلّم اللغات الأجنبيّة قامت هي أيضًا بدور في الوصول إلى الحداثة، وأنّ اللغة الفرنسيّة في مصر تهمّش شيئًا فشيئًا.

وفي ما يختصّ بالأديرة، التي أكثر أعضائها هم في أيّامنا من خرّيجي الجامعات، فهي منفتحة على الثقافة الناطقة بالإنكليزيّة، بما فيها من الإنتاج في حقول الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وعلم الآثار، أو -

(١) تساوي الليرة المصريّة (الجنيه) نحو ٣٠٪ من الدولار الأميركيّ.

بقدر أقلّ - في علم اللاهوت. وهذه الكتب متوفّرة بغزارة في خزائن الأديرة.

وبفضل هذين الأمرين - الاطّلاع على أحدث التقنيّات العصريّة، ومعرفة اللغة الإنكليزيّة - أصبحت الأوساط المثقّفة المصريّة على صلة مباشرة بنتاج الحداثة، ولا تجهل شيئًا منها.

ثانيًا- ردود الفعل

كيف كانت ردود فعل مصر على دخولها في الحداثة الغربيّة؟

١- كانت أولى ردود الفعل وأشدّها حساسيّة تبدّل الموقف السائد قبل نحو خمسين سنة، في ما يتعلّق بنظرة مصر إلى العالم الغربيّ. فحتّى الستّينات، كان العالم الغربيّ يُعدّ مثالًا أعلى تحلم مصر بأن تصبح على مثاله أو تُشارك فيه. ولكن، بعد تلك الفترة، أخذ المصريّ يصرّح فيقول: «نودّ أن نصل إلى المستوى العلميّ ومستوى الاستهلاك اللذين وصل إليهما العالم الغربيّ، ولكنّنا لا نريد أن نصير مثله». ذلك بأنّ الغرب يبدو اليوم - بحقّ أو بغير حقّ - عالمًا متفجّرًا يزداد فيه الفرد انعزالًا يومًا بعد يوم؛ عالمًا يتّسم بالإلحاد العمليّ والقِيَم المفقودة والخلاعيّة؛ عالمًا تملأه الأسر المتفكّكة؛ يرغب المصريّ في مشاهدته في المجلّات أو على شاشة التلفاز، لكنّه لا يريد أن يراه مصدّرًا إلى السلوكيّات المصريّة. في الماضي، كان الناس يهاجرون ليتمثّلوا بالغرب. أمّا اليوم فإنّهم يهاجرون - يهاجرون بكثرة - لكنّهم يخشون أن يتمثّلوا بالغرب. يشعرون بأنّهم يستطيعون أن يربحوا مالًا، لكنّهم يخشون أن يفقدوا عائلاتهم ومعالم قِيَمهم.

٢- **في مواجهة تقدّم التقنيّات:** هناك تحفّظ واحد عن التقنيّات من قِبَل رجال الإكليروس، وهو استعمال التلفزة، التي تُعَدّ عندهم أداة فساد، إذ لا نجد تلفازًا في الأديرة. وإذا كانت «مدارس الأحد» التي توفّر التعليم المسيحيّ للأولاد، لا تعتبر دائمًا استعمال التلفزة خطيئة - مع أنّها تعتبرها

هكذا أحيانًا - فإنّها ترغب عنها متذرّعة بأنّها ضياع وقت. لكنّ هذا التحفّظ لا يؤدّي إلى أيّة نتيجة، إذ إنّ التلفاز في أيّامنا هو عند جميع الناس، وهم يجلسون أمامه بمعدّل ساعتين أو ثلاث ساعات كلّ يوم، إن لم يكن أكثر من ذلك!

أمّا على غير صعيد، فليس هناك أيّ قيد. فحتّى التلقيح الاصطناعيّ أو الإخصاب في المختبر - إذا صحّ أنّهما ممنوعان لأنّ الاستنساء مشجوب - لا يلقيان أيّ تحفّظ آخر، وهما يمارَسان في مستشفيات قبطيّة خاصّة، يتردّد إليها رجال الإكليروس والأساقفة، وليس ثمّة أيّة مشكلة.

من الواضح أنّ استخدام جميع تلك التقنيّات لا يخلو من التأثير في الثقافة التقليديّة. فالراهب الذي يحمل هاتفه الخَلَويّ (النقّال) لم يعد في البرّيّة، حتّى إن كان ديره لا يزال فيها. والفلاّحون أو العمّال الذين ما زالوا أمّيّين - ٤١٪ من السكّان - ليسوا، بفضل التلفزة، أقلّ اتّصالاً بطرق عيش غربية تمامًا عن طرقهم. وإن لم يكن في إمكانهم أن يشتروا هوائيّ (قرص) الأقمار الاصطناعيّة، فإنّ الشبكات المصريّة تكفي لوضعهم في صلة بالعالم كلّه، وبجميع طرق عيشه وتفكيره.

وإذا كانت الكنيسة قليلة التحفّظ على استخدام التقنيّات العصريّة، فلأنّها لا تؤثّر في الثقافة التقليديّة، في الظاهر على الأقلّ. فمن الغريب أن ينشأ نوع من الانفصام بين الحداثة التقنيّة والمعتقدات الشعبيّة التقليديّة. ومن الممكن أن يستخدم المصريّ القبطيّ الأنترنيت ويؤمن بالأرواح، بـ«العفاريت»، وبعالم ما زال خرافيًّا تكثر فيه المعجزات. وفي إمكانه أن يفيد من التقنيّات العصريّة، من دون أن ينشأ لديه العقل الناقد أو أن ينمو.

٣- في مواجهة الثقافة العصريّة: إنّ ردّ فعل الكنيسة خاصّةً ومصر عامّةً، يقوم بالأحرى على الصعيد الثقافيّ، في وجه الثقافات الأجنبيّة التي يمكن وصفها بالـ«حديثة». ولكن، قبل أن نلاحظ ردود الفعل، يفيدنا ملاحظة أنّ حسّ التاريخ والتفكير الناقد في النصوص أو الأحداث غائبان تمامًا في مصر. فمن هذا القبيل، لم تتغلغل الحداثة في مصر حتّى الآن.

أ- إعادة تأكيد الهُويّات: في وجه خطر الحداثة التي تهدّد الهُويّات، تختلف هنا ردود الفعل بين المسلمين والمسيحيّين، لكنّ القاعدة التي يستندون إليها هي واحدة. فالمطلوب إنقاذ الهُويّة وإعادة تأكيدها. والموقف الأصوليّ مشترك هنا. إذ إنّ الكوادر الدينيّة - أمسلمين كانوا أم مسيحيّين - يرفضون إدخال أيّ نقدٍ نصوص في كتبهم المقدّسة، وأظنّ أنّهم يريدون، بوجه خاصّ، أن يحموا إيمان رعاياهم البسيط، وربّما إيمانهم نفسه! فلا بدّ من الرجوع إلى «الأصل» الذي كان وحده صافيًا، علمًا بأنّ الزمن لا يمكنه إلاّ أن يفسده عن طريق التلف أو العدوى الغربية.

وسيُضيف الإسلام المتطرّف إلى هذه الرغبة في العودة إلى الينابيع رغبةً سياسيّة، يداخلها سعي للسيطرة على الحكم، متذرّعًا بأنّ الحكومات «الملحدة» اتّبعت عقائديّات سائدة عصريّة، علمانيّة وملحدة. لكنّ السبب الحقيقيّ هو، في رأينا، تلك الأزمة الاجتماعيّة التي تعانيها الطبقات الفقيرة التي لا تشارك في الحكم.

أمّا الأقباط، وهم أقلّيّة - ٥,٩٪ من السكّان بحسب إحصاء ١٩٦٦ - فإنّهم لا يملكون السبل إلى المشاركة في أيّ حكم. وهم يعيدون تأكيد هويّتهم، وهي هويّة يريدون أن تكون روحيّة.

ب- علامات إعادة تأكيد الهويّة الروحيّة في الكنيسة القبطيّة:

+ التجديد الرهبانيّ: لمّا كانت الكنيسة القبطيّة متأثّرة في أساسها بالروحانيّة الرهبانيّة، فإنّ تجديد الأديرة كان هو الدليل الأولويّ على تأكيد الهويّة هذا. وليس هذا التجديد مدينًا لشنوده الثالث، بل هو أحد ثماره. إنطلق التجديد في الأربعينات حول متوحّد أُمّيّ حبشيّ، يُدعى عبد المسيح الحبشيّ، بالقرب من دير السريان في وادي النطرون. واليوم، نلاحظ أنّ الرهبان، في شبه أكثريّتهم، هم خرّيجو الجامعات، وأنّ الأديرة مليئة بالرهبان - ما بين ٦٠ و١٢٠ راهبًا في كلّ دير من كبار الأديرة؛ وهناك مواقع رهبانيّة هُجرت قبل عدّة قرون يعاد إشغالها وترميمها، أو أديرة

جديدة تُنشأ من أساسها في مواقع جديدة - كدير ماري جرجس خطاطبة (فيكون المجموع ٢٠ ديرًا للرجال، منها ١٣ ديرًا مستقلًا، و١٣ أُعيد إشغالها حديثًا).

أمّا على صعيد الحياة الرهبانيّة النسائيّة، فإذا كانت في الكنيسة الأرثوذكسيّة ستّة أديرة لحياة المشاهدة، فقد ظهرت صِيَغ جديدة من الحياة المكرَّسة، بتأسيس جمعيّة راهبات رسوليّات «بنات مريم»، أنشأها أسقف بني سويف المواهبيّ الأنبا أثناسيوس، على مثال جمعيّاتنا الرسوليّة النسائيّة، وبظهور «مكرَّسات» يعشنَ في عائلاتهنّ أو في مجموعات، وينفقنَ حياتهنّ على خدمة الكنائس، علمًا بأنّ بعضًا منهنّ يواصلن عملهنّ المهنيّ. وهنّ بإدارة أحد الأساقفة، بحسب الإيبارشيّات. وقد أخذ عددهنّ في أيّامنا يتزايد يومًا بعد يوم، من دون أن يمكننا تحديده بدقّة.

+ «مدارس الأحد»: إنّ الوجه الثاني الذي اتّسم به التجديد الكنسيّ القبطيّ هو التنظيم المتين الذي قامت عليه «مدارس الأحد» لتأمين التعليم المسيحيّ للأولاد. إنطلقت هذه المدارس في مطلع القرن، على يد الشمّاس حبيب جرجس، على عهد كيرلّس الرابع، كردّ فعل على التبشير البروتستانتي خاصّةً. لكنّها اليوم، بفضل الاندفاع الذي أضفاه عليها شنوده الثالث، وبفضل إشراف بعض العلمانيّين الشبّان «الخدّام»، تقدّم كلّ أسبوع، إلى الأولاد الذين يتردّدون إلى المدارس الحكوميّة، تعليمًا مُحكَمًا يطابق تقليد الكنيسة القبطيّة الصحيح، من كتاب مقدّس، وعقيدة، وترانيم قبطيّة، وتاريخ الكنيسة، وسِيَر قدّيسين، لا بل تقدّم أيضًا إلى الراغبين في تعليم اللغة القبطيّة قراءةً وقواعدَ وكتابة.

لن نطيل الكلام على جميع وجوه تجديد الكوادر الإداريّة التي تشرف على الكنيسة القبطيّة: من زيادة عدد الأساقفة (٧٢ أسقفًا في السينودس الأخير الذي انعقد في حزيران/يونيو ١٩٩٨)، وإنشاء إيبارشيّات جديدة، وانفتاح على بُعد إرساليّ نحو أفريقيا السوداء، وعناية موفّرة «للشتات» (إنّ عدد ٤٠٠,٠٠٠ قبطيّ في الهجرة هو عدد

تدريبيّ، ولكنّه مرجّح، علمًا بأنّ البابا شنوده ينظّم هذا الشتات على الصعيد الكنسيّ، ويُنشئ فيه أسقفيّات (١٠)، ورعايا (١٩٧)، وأديرة (٢)). كلّ ذلك لا يعني مباشرةً إعادة تأكيد الهويّة في وجه الثقافة العصريّة، وإن كان ذلك، ولا شكّ، نتيجة ردّ فعل: إذ لا بدّ من مواجهة خطر تأكّل الهويّة، ومن المحافظة على رؤيتها، وإبعاد خطر سقوط الحقّ لفوات الميعاد.

+ الهُويّة الروحيّة في تفسير الكتاب المقدّس وعلم اللاهوت: نريد أن نشدّد على أمرين قد يعنيانا عن كثب: وهما ردّة الفعل القبطيّة على الثقافة العصريّة، اللاهوتيّة والكتابيّة.

نبدأ بالكتابيّة. إنّ متّى المسكين هو الذي اتّخذ من هذا القبيل الموقفَ الأشدّ. إنّه رئيس دير الأنبا مقّار في وادي النطرون، ومن جيل شنوده الثالث، وهو مطّلع على التفسير الكتابيّ العصريّ كلّه، ولا سيّما البروتستانتيّ المعتدل والصادر بالإنكليزيّة.

ففي كتابه المدخل لشرح إنجيل القدّيس يوحنّا، اعترف أوّلًا بضرورة الاطّلاع على التفسير الكتابيّ العصريّ الغربيّ، للتمكّن من الإجابة عن التساؤل الذي يثيره، ولا شكّ، عند طلاّب الجامعة الأقباط، لأنّهم سيطّلعون عليه حتمًا في أحد الأيّام، إمّا عن طريق دروسهم في البلدان الأجنبيّة، وإمّا عن أيّ طريق آخر. «إذ قد أقحم النقد على الكنيسة في كلّ العالم... لا نريد أن يظلّ القارئ والدارس القبطيّ خالي الذهن من جهة هذا النقد» (ص ٣٨٠ من الكتاب المذكور).

كيف كان ردّة فعل متّى المسكين على ذلك «النقد التفسيريّ الكتابيّ العصريّ»؟

في كتيّبه كيف تقرأ الكتاب المقدّس، يلفت الانتباه إلى أنّه، إن أمكن إخضاع كلّ عمل أدبيّ لقراءة نقديّة، فلا تستفيد الحياة الروحيّة من إخضاع الأسفار المقدّسة لهذه الطريقة، إذ لا بدّ أن تكون كلمة الله روحيّة. في نظره، فقَدَ التفسير الكتابيّ الغربيّ هذا البُعد، لأنّه لم يعد يقدّم

شيئًا إلى إيمان القرّاء وغذائهم الروحيّ. وفي نظره أيضًا، يتحمّل التفسير الغربيّ نصيبًا من المسؤوليّة في فقدان الإيمان الذي يصيب شعوب الغرب.

ونلاحظ الأمر نفسه في نظرته إلى علم اللاهوت. فهو يقول إنّ التقليد الإسكندريّ، منذما علّمه آباء الكنيسة الذين عرفتهم القرون الكبرى، حتّى التعليم الحاليّ الذي تؤمّنه كلّيّة الأنبا رويس، يشهد بأنّه روحيّ. وقد يشعر أحيانًا القارئ الغربيّ الذي يطّلع عليه، بأنّه لا يجد فيه علمًا لاهوتيًا، بل روحانيّة. لا شكّ في أنّ أيّام المناظرات المسيحانيّة التي عرفها القرنان الرابع والخامس الميلاديّان، على غرار أيّام القرون الوسطى (القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديّين) التي شاهدت المناظرات مع المسلمين، أفسحت في المجال لوضع مؤلّفات من الطراز المدرسيّ ومؤلّفات جدليّة؛ كما أنّ مطلع هذا القرن أنتج أدبًا جدليًّا من الطراز التعليميّ، موجّهًا هذه المرّة إلى الردّ على البروتستانت والكاثوليك. لكنّ هذه الحالات الشاذّة لا تمثّل تقليد علم اللاهوت في الكنائس الشرقيّة.

أليس علينا أن نلاحظ أنّ علم اللاهوت المدرسيّ في الغرب نفسه لم ينطلق إلاّ في القرن الثاني عشر الميلاديّ، عند الاطّلاع على المتطلّبات العقلانيّة التي رافقت عودة نصوص أرسطاليس إلى الظهور؟ وبعد ذلك، نرى أنّ حركة الإصلاح، والإصلاح المقابل عند انعقاد المجمع التريدنتينيّ، قد ساعدت على تعزيز ذلك الاتّجاه التعليميّ (راجع كتاب ف. فانْدِنْبروك: الطلاق بين علم اللاهوت والتصوّف). وحتّى أيّامنا، ما زال علم اللاهوت العقائديّ في الغرب منفصلًا عن علم اللاهوت التصوّفيّ. إنّ علم اللاهوت العصريّ يغذّي المعرفة الفكريّة، ولكن، هل ينجح في تغذية البُعد الروحيّ؟ لا شكّ في أنّ التوجيه الذي أضفاه الأب دي لوباك (de Lubac) والعودة إلى علم آباء الكنيسة (نذكر هنا سلسلة «المصادر المسيحيّة») قد أسهما في إعادة شيء من النفَس الروحيّ إلى علم اللاهوت هذا. وتشهد على ذلك نصوص كنصّ الدستور الرعويّ «الكنيسة

في عالم اليوم» الذي أصدره المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولا شكّ أيضًا في أنّ علم لاهوت بلدٍ من البلدان يجب أن يجيب عن تساؤلات المؤمنين وينسجم مع ثقافتهم، علمًا بأنّ هؤلاء المؤمنين هم حريصون على حياتهم الروحيّة. لكنّ علم اللاهوت الغربيّ الذي ينسجم مع العالَم الغربيّ، لا يجيب عن أسئلة الشرق. إذ إنّ الحداثة تختلف باختلاف البلدان. نستطيع أن نصدّر التقنيّات، لكنّنا لا نستطيع، بالطريقة نفسها، أن نصدّر المنتوجات الثقافيّة.

يُروى عن المطران لويس سلامه، الرئيس السابق للمعهد الإكليريكيّ الكاثوليكيّ في المعادي، الذي كان، في الوقت نفسه، أستاذ اللاهوت، أنّه صرّح في العام ١٩٦٨ بأنّ علم اللاهوت في الشرق يجب أن يكون روحيًّا.

ومن بين مؤلّفات البابا شنوده الثالث، يحتلّ مؤلّفه الأوّل مكانة مميّزة، وقد أصدره ولم يكن بعدُ راهبًا، بل كان يهتمّ بـ«مدارس الأحد»، وكان عنوانه انطلاق الروح، (ظهر منه حتّى الآن تسع طبعات). هذا الكتيّب موجّه إلى كوادر مدارس الأحد، وهو يشدّد على أنّ الغاية من التعليم هي معرفة الله. ويتّخذ فيه شنوده نهج كنيسته التقليديّ الخالص، ويبقى مَثَله الأعلى الانعزال في البرّيّة والابتعاد عن العالم. ويُظهر حذرًا أكيدًا من الإدراك العقليّ المبالَغ فيه. فالروح وحدَه يستطيع أن يعرف الروح القدس، وممّا ورد فيه: «أنا أحاول، في معرفتك، أن أخرج عن نطاق الكتب بكلّ ما فيها من عمق، بل أن أخرج أحيانًا عن حدود معرفة العقل، لكي أعطي الروح في انطلاقها مجالها الأوسع الذي تفوق فيه العقل بمراحل» (ص ٢). «عليك أن تُفرغ ذاتك من كلّ شيء، من كلّ ما أرسبه فوقك العالم من رغبات وعلوم وأحاسيس» (ص ٢٥). «أخشى ما أخشاه، يا صديقي المجاهد، أنّ طريقة بعض الناس ستحوّل الدين إلى علم يدرسونه ويُمتحنون فيه كسائر العلوم، وما الدين إلاّ روح وحياة كما تعرف» (ص ٦٢). لكأنّنا نجد هنا نبرات تذكّر بـ**الجهل العالِم** الذي وضعه نقولا دي كوز. ففي نظر شنوده، كما في نظر متّى المسكين، يجب أن

يكون علم اللاهوت - علم الله - صلاة ومشاهدة، قبل كلّ شيء، إذ إنّنا لا نستطيع أن نعرف الله بغير هذه الطّريقة.

من مواطن الضعف البارزة في هذه الروحانيّة المنبثقة من المؤسّسات الرهبانيّة، نزوعها إلى تجاهل العالم، ولا عجب في ذلك، إذ إنّها ولدت في البرّيّة، خارج العالم. فهي موجّهة تمامًا إلى بُعد روحيّ يميل إلى السلبيّة. إنّ الكنيسة القبطيّة لم تعش الفرح والرجاء (دستور الكنيسة في عالم اليوم الذي أصدره المجمع الفاتيكانيّ الثاني). ولكن لا يجوز لنا أن نقول بأنّها لا تملك علمًا لاهوتيًّا، إذ إنّ علم اللاهوت عندها يبقى متّحدًا بالمعرفة، لا بالمعرفة العقليّة وحسب، بل بمعرفة الله الوجوديّة.

٤- هل الكنيسة القبطيّة تنطوي على نفسها؟ يُخشى أن ينطوي الأقباط على أنفسهم، بسبب تأثّرهم بالحرمان الذي تدفعهم إليه ديانة إسلاميّة كثيرًا ما تبدو عدوانيّة. ولا شكّ في أنّ ذلك صحيح عند عامّة الشعب خاصّةً، ويمكن التثبّت منه بتطوير الكوادر الكنسيّة الذي يقوم به البابا شنوده لتأمين إشراف أفضل على رعاياه. ولكن يجب علينا مع ذلك، أن نتساءل عن صحّة ذلك القول.

إنّ البابا شنوده الثالث يرفض أن يكون شعبه في وضع أقلّيّة يُغلق عليها تمامًا في مكان معزول. ولقد اتّخذ أيضًا مواقف سياسيّة جعلت منه زعيمًا من المرتبة الأولى على الساحة المصريّة وعلى الساحة الأجنبيّة. فعل ذلك أوّلًا، حين طالبَ، من أجل الأقباط، بتمثيل وافٍ في منظّمات الدولة، ثمّ، في السنوات الأخيرة، حين اتّخذ موقفًا من مشكلة القدس، المدينة العربيّة (لا بل حظّر على الأقباط، تحت طائلة الحِرم، الذهاب إلى إسرائيل. وبسبب ذلك، حين يذهب الأقباط إلى القدس، لا يتناولون. وبعد عودتهم إلى مصر، يسقط حِرمهم تلقائيًّا). إنّ اتّخاذ المواقف السياسيّة يدلّ أقلّه على شيء، هو أنّ الكنيسة القبطيّة لا تُغلق على نفسها في ليترجيّتها فقط!

لا بدّ أن نُضيف إلى ذلك رغبة البابا شنوده في أن يُعيد إلى كنيسته

بُعدها الإرساليّ. فلقد عيّن أسقفًا كلّفه الإشراف على الإرساليّات في أفريقيا السوداء، لا للاهتمام بالأقباط المقيمين فيها وحسب، بل للتبشير والتعميد (من بين البلدان: جنوب أفريقيا وكينيا وأوغندا وغانا وزائير...).

وعلى الصعيد المسكونيّ، فإنّه حاضرٌ في مجلس الكنائس المسكونيّ في جنيف - ولقد كان أحد أعضاء الرئاسة. ولئن قطع كلّ علاقة بالكنيسة الكاثوليكيّة منذ ١٩٩٣، فإنّه يولي انتباهًا خاصًّا كلّ ما يجري في الأرثوذكسيّة البيزنطيّة. (كانت ١٩٩٣ سنة قطع علاقات موسكو بروما، على أثر النزاعات التي نشأت في أوكرانيا عن استعادة كنائس الملكيّين وممتلكاتهم). وفي الوقت الحاضر، بعد أن رُفع الجرم القائم بين الكنائس الشرقيّة القديمة والكنائس الأرثوذكسيّة الخلقيدونيّة، يستعدّ البابا شنوده لتحقيق اتّحاد أكمل بالأرثوذكسيّة البيزنطيّة. ولقد ألّف من مدّة غير بعيدة لجنة دائمة معها من أجل الاتّحاد، واعترف رسميًّا بالمجامع المسكونيّة الأوائل الستّة.

فالسلطة الكنسيّة القبطيّة - بشخص رئيسها الأعلى - حريصة على البقاء منفتحة على العالم، وإن أضفنا إلى حِرص السلطة الكنسيّة هذا، المكانةَ التي يحتلّها العلمانيّون، لا يعود من الجائز أن نقول حقًّا بانطواء الأقباط على أنفسهم - على الأقلّ في ما يختصّ بالنخبة.

ومع ذلك فهناك تحفّظ من هذا الانفتاح على العالم، على الأقلّ بشكل سؤال: هل ينسجم هذا الانفتاح مع انفتاح عقليّ على الآخر في اختلافه، أم أليس هو سوى حاجةٍ إلى الظهور والتوسُّع؟ نخشى الجواب عن هذا السؤال!

٥- **العلمانيّون الأقباط وردود فعلهم**: إلى جانب البابا شنوده، ولكن خارجًا عن نطاق العمل الإكليريكيّ، نجد في مصر العلمانيّين الأقباط الملتزمين بالحياة العامّة، والعلمانيّين المحتكّين بالحداثة المصريّة، وكثيرًا ما ينتمون إلى ثقافة مزدوجة أو يكونون غرباء تمامًا عن ثقافتهم التقليديّة.

وعددهم غير قليل.

فعند هؤلاء العلمانيين، نميّز ثلاثة ردود فعل على الدخول في الحداثة:

• هناك مَن يسعون إليها بصفتها زيًّا من الأزياء. فهم يتبنّون علاماتها الخارجيّة، كالتعابير الإنكليزيّة والملابس وطريقة الحياة الأميركيّة. لقد أصبحت مصر مستعمرةً أميركيّة، وإن شعر الناس بأنّ السياسة الأميركيّة ممقوتة. وهذه الفئة من الناس يمثّلها شبّان الطبقات البرجوازيّة، أمسيحيّة كانت أم مسلمة. فإنّهم أسعد مستهلكي ثمار الحداثة الأكثر سطحيّة. علمًا بأنّ أكثرهم جدّيّة يسعون إلى الإفادة منها بالاندماج في الصناعة أو المعلوماتيّة، أو في كلّ ما يعود بدخل على الصعيد الاقتصاديّ. إنّهم واقعيّون عَمَليّون.

• وهناك مَن يعتبرونها خطرًا على هويّتهم الثقافيّة. وردّة فعلهم الأكثر انتشارًا هي الرفض التامّ. إنّها ردّة فعل المذهب الإسلاميّ المتطرّف المتصلّب، وهي، إلى حدّ ما، ردّة فعل الإكليرس المتحدّر من الحياة الرهبانيّة. قد يمكننا القول إنّ الرهبان يمثّلون عند المسيحيّين الموقف الذي يتّخذه المتطرّفون عند المسلمين.

• وثمّة أخيرًا أقلّيّة صغيرة - مسيحيّة ومسلمة على السواء - وهي التي يجب أن تثير اهتمامنا أكثر من غيرها - تَقْبل الحداثة، لكنّها ترفض طريقة الحياة الأميركيّة. يقبلون ما في الحداثة من دقّة منطقيّة وعلميّة، لكنّهم يريدون أن يحافظوا على خصوصيّة النفس المصريّة. وهم يريدون حداثة مصريّة، لأنّهم يدركون أنّ أغلبيّة القضايا التي تصدّرها الحداثة الغربيّة لا تعني تاريخهم. ذلك بأنّ هذه القضايا متأثّرة إلى حدّ الإفراط بتاريخ فلسفة أوروبّا أو العالم الجديد، أو بخلافاتهما السياسيّة الدينيّة. نَعَم لإدخال روح النقد، نعم للمنطقيّة، ولكن لدرس المجتمع المصريّ، ولإزالة طابع الأسطورة عن أفقه الثقافيّ، مع المحافظة على عمق النفس. وهؤلاء لا يضعون الأولويّة، في البُعد الدينيّ - الذي يجدونه مُضرًّا -

وحسب، بل في الثقافة. ويبدو أنّهم فقدوا الأمل تمامًا، لأنّهم يشعرون بالانعزال. ومع ذلك فإنّ بعضهم يناضلون بشجاعة. في الفئة الأخيرة هذه تندرج أكثريّة العلمانيّين الأقباط اليساريّين الذين يثورون، من جملة ما يثورون عليه، على ميل البابا شنوده إلى التسلّط.

ومن بين أولئك الأقباط الملتزمين بالحياة العامّة أو السياسيّة، فإنّ أغلبيّة الذين تبرز أسماؤهم يجدون في الصحافة الطريق إلى التعبير عن آرائهم. فسعيد سُنبُل، صهر وزير الإسكان، له صفحة خاصّة به في جريدة الأخبار؛ جمال أسعد، وهو شخصيّة بارزة في السياسة بقُوصِيّة، شمال أسيوط، يكتب في الشعب؛ ميلاد حنّا، وزير الإسكان الأسبق، يكتب في الأهرام؛ وكلاهما ينتمي إلى تيّار العلمانيّة وهما من معارضي ميل البابا شنوده إلى المغالاة في الاتّجاه الإكليريكيّ؛ وسمير مرقس، أمين سرّ مجلس كنائس الشرق الأدنى، وعضو حركة «العدل والسلام» الأسبق، يكتب في اليسار العربيّ؛ ورؤوف توفيق وهو رئيس تحرير مجلّة صباح الخير؛ ومفيد فوزي، وهو صحافيّ في حديث المدينة وعميد برمجة التلفزيون، وهو كاتب لاذع ومحرِّض تُنتظر مقالاته كلّ أسبوع؛ والمؤرّخ يونان لبيب، وله صفحة خاصّة في الأهرام. ولا بدّ من ذِكر المخرجين السينمائيّين (أترك جانبًا يوسف شاهين، لأنّه غير قبطيّ)، منهم: خَيري بشاره وداود عبد السيّد؛ ونذكر من الفنّانين: عدلي رزق الله، وجورج بهجوري، الرسّامَيْن، وآدم حنين، النحّات، وألفريد فرج، الروائيّ. جميع هؤلاء الأشخاص المعروفون والمحتكّون بثقافة بلدهم وسياسته هم أقباط لا يزالون مؤمنين، ولكنّهم، في الوقت نفسه، غرباء عن تيّار كنيستهم الإكليريكيّ والرهبانيّ والمهتمّ بالتجديد الروحيّ. وبمعنى آخر، يمكننا أن نقول إنّهم يشاركون في دخول الحداثةِ مصر. إحتكّوا بثقافة أجنبيّة عن طريق دروسهم في مصر وفي خارجها، فأصبحوا عاجزين عن المشاركة في تلك النظرة إلى العالم، وهي تشمل مجمل الشعب المصريّ، المسيحيّ والمسلم، حيث يعمل الله كلّ شيء ويتدخّل بطريقة عجائبيّة في كلّ لحظة. فأولئك يرون أنفسهم منفصلين عن ثقافة كنيستهم

ويتحمّلون تعاليمها بمشقّة. نذكر، على سبيل المثال، زوجَيْن نعرفهما، قرّرا أن يُصبحا كاثوليكيّين، لمناسبة زواجهما، لا لأسباب عقائديّة، بل لسبب حضاريّ.

ذلك الوسط كلّه يمثّل وجود الحداثة في مصر، ولكنّه يبقى، في إجماله، مؤمنًا ويرفض التساهليّة الأخلاقيّة وفقدان الحسّ عند الغربيّين. غالبًا ما يكون هذا الوسط ميّالًا إلى اليسار، وإلى العلمنة في تنظيم الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة في مصر. ولذلك، فإنّ مشكلة تحدّيات الحداثة تبقى تامّة في نظره، كما هي في نظرنا.

محاولة لاستنتاج خاتمة

إنّ وجودنا في بلد «ثقافته تقليديّة»، في أيّام تشهد انحطاطَ قوّة الحداثة، قد يساعدنا على البحث عمّا هو أبعد. ليس المطلوب أن نضرب صفحًا عن جميع مكاسب الحداثة، فلا بدّ أن يصل إليها أيضًا العالَم الثالث، ولكن المهمّ هو أن نعرف كيف الوصول. إنّ متطلّبات العقل، والتقنيّات العلميّة، والانفتاح على الديمقراطيّة، هي قِيَم لا يستطيع الإنسان أن يتخلّى عنها. ولكن استمرار الظاهرة الدينيّة قد يستطيع، من جهة أخرى، أن يعيد إلى الإنسان بُعده الحقيقيّ بصفته كائنًا روحيًّا، وبالتالي، أن يعيد إلى كلّ ما يمتّ إلى الإنسان - من علوم وديمقراطيّة وتقنيّات - تلك الآخرة الحِكَميّة والرمزيّة التي لم تستطع الحداثة أن توفّرها له. لا بدّ من البحث عن أنتروبولوجيّة تعيد إلى الإنسان بُعده الروحيّ.

ما دام تفسيرنا الكتاب المقدّس وعلم اللاهوت «عصريَّين»، فلن يستطيعا أن يغذّيا حياتنا المسيحيّة. ذلك بأنّ في ثقافتنا العصريّة نوعًا من الانفصام بين حياتنا الفكريّة وحياتنا الروحيّة. إنّ ثقافتنا مُعَلمنة، فلا تترك مجالًا لأيّ عمل إلهيّ في العالم، ومع ذلك، نصلّي ونقيم القدّاس، وهذا

تسم غير منطقيّ تمامًا من حياتنا. فكيف نربط ثقافتنا بحياتنا المسيحيّة؟ هذه هي، ولا شكّ، المشكلة التي تطرحها الحداثة علينا.[٢]

نتساءل هل قدّرنا حقّ التقدير طلب الحداثة المصريّة؛ وهل اقتصر أفقنا على استيراد ثقافتنا الغربيّة كما هي؛ وهل بقي تقييمنا الثقافة المصريّة تقييمًا سلبيًّا حتّى الإفراط، ومركّزًا على غياب حسّ النقد، وذلك، سواء أعطينا الأولويّة الدينّ - من علم لاهوت أو تفسير كتابيّ - أم أعطيناها الثقافة. يُخشى علينا أن نخلق أشخاصًا لا جذور لهم، حتّى بيننا، رجالًا أو نساء لا يعودون يعرفون إلى أيّ عالم ينتمون، أشخاصًا هجناء.

وهذا سؤال آخر نطرحه على أنفسنا، يختصّ بإقليمنا في إجماله. لا نظنّ أنّ أوضاعنا تتشابه. فبين سورية أو لبنان ومصر، نشعر بأنّ ثقافاتنا، وإن كان لها عنصر أساسيّ مشترك، يختلف بعضها عن بعض اختلافًا يُذكر. إنّ تفكيرًا لاهوتيًّا لا يمكن أن يكون إلاّ تفكيرًا لاهوتيًّا متأثّرًا بالأوضاع - على غرار الأخلاقيّة! فلا بدّ أن تكون علومنا اللاهوتيّة وتفسيراتنا الكتابيّة وروحانيّاتنا مختلفة. ونظنّ أنّه يجب علينا أن نقبل ذلك احترامًا لهويّة كلّ قطر من أقطار إقليمنا.

(ترجمة أ. صبحي حمويّ)

---

(٢) طالما شعر اليسوعيّون في مصر بمشكلة الصلة بين التقليد والحداثة في المجتمع المصريّ. تشهد على ذلك أطروحة الأب فاضل سيداروس: الكنيسة القبطيّة والعالم المعاصر التي صدرت - بالفرنسيّة - منذ عشرين سنة، العام ١٩٧٨. والأمل معقود على أن يتابع الباحثون تطوّرات القضيّة بما تستحقّه من الاهتمام.

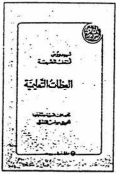
من منشورات دار المشرق













الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أيّامنا

الأب كريستيان فان نسپن اليسوعيّ(*)

إنّ الإسلام في أيّامنا هو واقع في غاية التعقّد، وتنوّعه أشدّ بكثير ممّا يتصوّره معظم المراقبين وممّا يظهر لأوّل وهلة، من خلال الخطاب الإسلاميّ المعاصر. إنّه واقع بالغ التطوّر، وهو ينتج من التفاعل بين عناصر متعدّدة. وقد ساعدتني رحلة قمت بها هذه السنة إلى أندونيسيا، وهو أكبر بلد مسلم في العالم، على إدراك ذلك إدراكًا حيًّا. وفي هذا المجال كثيرًا ما ألاحظ خطر نوع معيّن من «الجوهريّة» (essentialisme)، أي من الرغبة في تحديد نوع معيّن من «جوهر» الإسلام وحصر الإسلام في هذا الجوهر المزعوم.

لذلك أُظهر كثيرًا من الادّعاء إن أردت أن أعرض، في داخل حدود هذه المقالة، نظرة شاملة إلى العلاقة بين الحداثة والتراث في الإسلام اليوم. ولذلك لا أروي هنا إلاّ بعض معالم هذه الإشكاليّة، كما ألاحظها. فأبدأ بذكر صورة مألوفة نجدها في ذهن عدد من الناس، عندما يتكلّمون على العلاقة القائمة بين الإسلام والحداثة. ثمّ أشير إلى عدد من «المواضع» التي يتركّز حولها النقاش الخاصّ بهذا الموضوع، ممّا يساعد أيضًا على تحديد بعض النتائج.

(*) باحث في الإسلاميّات. أستاذ في كلّيّة العلوم الإنسانيّة واللاهوتيّة بالمعادي (القاهرة)، وفي معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة).

صورة مألوفة عند بعض الناس

عندما ينظر باحثون من غير المسلمين إلى قضيّة الإسلام والحداثة، كثيرًا ما يرون أنّ الإسلام - أيًّا كان استعماله بعض ثمار الحداثة، وخاصّة التكنولوجيّة الحديثة - يمثّل رفضًا للحداثة من حيث هي عمليّة ثقافيّة. وإذا نظروا إلى الإسلام عامّة هذه النظرة، أكّدوا بمزيد من الإلحاح هذه الفكرة عن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، أي عن كلّ نظام يحاول تحقيق مجتمع إسلاميّ مبنيّ على بعض القيّم الإسلاميّة والشريعة الإسلاميّة.

يمكن تلخيص الأسباب التي على أساسها يعتبرون (في هذه الصورة المألوفة عند بعضهم) أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - يمثّلان رفض الحداثة، في النقاط الآتية:

١) حيث تكون الحداثة متّجهة بكلّ وضوح نحو المستقبل، يعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ الإسلام هو عودة إلى الماضي، بما يجعل من ماضي الأمّة نموذجًا شاملًا للمجتمع، فيحول بذلك دون الإبداع والابتكار ويمنع من ابتكار نماذج اجتماعيّة وثقافيّة جديدة ومتنوّعة.

٢) حيث يكون التميز بين السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة، أو، على مستوى أعمق، بين الدين والمجال السياسيّ، وهو «موضع» من المواضع التي برزت فيها الحداثة، فأخذت ملامحها المتميّزة، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض لمثل هذا التميز بين الدين والسياسة.

٣) يعتبرون أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - هو رفض لبعض قيَم الحداثة الأساسيّة، كالاحترام الجذريّ للغيريّة وحرّيّة الفرد (وخاصّة الحرّيّة الدينيّة)، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة الشامل.

٤) وأخيرًا، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض العقل النقديّ، ولا سيّما رفض ممارسة العقل النقديّ في مجال النصّ المقدّس، ويعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ هذا الرفض يُغلق الصلة بذلك النصّ التأسيسيّ ويجمّدها.

إنّ هذه الصورة هي التي كثيرًا ما تتحكّم في نظرة عدد من الناس إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة، وأرى أنّ هذه الصورة لها تأثير في بعض النظريّات المختصّة بما يسمّونه «اصطدام الحضارات والثقافات». إقتناعي الشخصيّ هو أنّ هذه الصورة لا تحترم واقع العالم الإسلاميّ وأنّها صورة نابعة من النزعة «الجوهريّة» (essentialiste) المذكورة، وفيها كثير من التعميم والتبسيط، وأنّها، بذات الفعل، صورة ظالمة وخطيرة. وهذا لا يعني أنّها لا تثير عددًا من المسائل الحقيقيّة الواقعيّة، فتبرز بعض النقاط الحسّاسة، والمواضع التي يتركّز عليها النقاش والبحث في داخل الإسلام.

بعض التطوّرات والأبحاث داخل الإسلام في أيّامنا

أريد، في هذه المقالة، أن أُظهر بعض الملامح التي تتّسم بها حركة البحث والتنوّع داخل الإسلام في أيّامنا، بكلّ ما قد ينتج عن ذلك من المناقشات، بل من النزاعات في بعض الأحيان. وأستقي أمثلتي من كلّ من الإسلام التقليديّ، ومن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، ومن إسلام بعض المفكّرين.

١) عن الإسلام التقليديّ، أختار مثلًا من خارج الإسلام العربيّ. اكتشفته عند زيارة لأندونيسيا قمت بها هذه السنة، وتأثّرت تأثّرًا شديدًا بهذا الاكتشاف، ويبدو لي أنّ الإسلام غير العربيّ قد يصير منبع إلهام وتجديد للإسلام العربيّ، بعد أن كان الإسلام العربيّ غالبًا مرجعًا لغيره من المجتمعات الإسلاميّة.

إنّ أندونيسيا، التي يزيد عدد سكّانها عن ٢٠٠ مليون نسمة (منهم حوالى ١١٥ مليونًا في جزيرة جاوه وحدها)، ما زالت في أغلب سكّانها مجتمعًا ريفيًّا (وإن كانت حركة الهجرة إلى المدينة شديدة هناك أيضًا). ففي أندونيسيا منظّمتان إسلاميّتان كبيرتان: إحداهما التي اسمها «المحمّديّة» (أُنشئت سنة ١٩١٢)، لها تأثير بعيد في المدن، والأخرى

التي هي الكبرى واسمها «نهضة العلماء» (أُنشئت سنة ١٩٢٦)، تمثّل ذلك الإسلام الريفيّ خاصّةً (ويقدّر بعضهم عدد أعضائها بـ ٣٠ مليونًا). إنّ «نهضة العلماء» هي الحركة التي تنتمي إليها أغلب المدارس التي تسمّى «بيسانترين» (pesantren) والتي هي مدارس داخليّة دينيّة إسلاميّة نجدها خاصّةً في الريف. تعيش هذه المدارس في تفاعل عجيب ورائع بينها وبين القرى التي تعمل فيها. ويبدو أنّ عدد هذه المدارس الداخليّة الإسلاميّة يقارب الـ ٧٠٠٠ مدرسة. ويرتبط كلّ «بيسانترين» ارتباطًا شديدًا بالشيخ الذي يديره - والذي يسمّى في لغتهم «كياي Kiyai» (أو «نياي Niyai» في حال كونه شيخة)، لأنّ هناك عددًا من هذه المدارس للبنات - وكثيرًا ما يأتي التلاميذ إلى هذه المدارس منجذبين إلى كياي معيّن. وكانت هذه المدارس أصلًا (وأحيانًا ما لم تزل) تقليديّة إلى حدّ بعيد، فتدرس ما يسمّونه هم أنفسهم «الكتب الصفراء» («kitab kuning» في لغتهم)، وهي كتب كبار الفقهاء القدماء من المذهب الشافعيّ (الذي هو المذهب الفقهيّ السائد في أندونيسيا).

والحال أنّ بعض هؤلاء الشيوخ (كياي)، العاملين في إطار هذه المدارس، قد جعلوا من هذه الـ «بيسانترين» مراكز للتنمية: إمّا بما يُدخلون فيها من نظم مدرسيّة حديثة جدًّا (وهذا ما يكون دائمًا في صلة بتكوين دينيّ متعمّق فيه)، وإمّا بما يربطون فيها بين التنشئة العقليّة والزراعة (ممارسة الزراعة و/أو تعليم الزراعة) أو أنواع أخرى من النشاط الاقتصاديّ. ومن ناحية أخرى، يبحث بعضهم، في إطار هذه المدارس، عن الوصول إلى ما يسمّونه هم أنفسهم «contextualisation»، أي ربط الدروس الفقهيّة بالإطار (contexte) الواقعيّ، بكلّ ما فيه من التطوّرات والتحدّيات. وفي كلّ ذلك بدء تغيير تدريجيّ لافت النظر في داخل معنى كلمة «الفقه»، لأنّي لاحظت هناك أنّ معنى كلمة «الفقه» يتّجه نحو التوسّع، فينتقل من مجرّد «العلم والتفكير في الأمور القانونيّة الشرعيّة» إلى تفكير أوسع من ذلك، فيصبح نوعًا ممّا قد نسمّيه، في الإطار المسيحيّ، «علم اللاهوت الأدبيّ والاجتماعيّ» (ولا ننسى أنّ معنى «الفقه» في

الإسلام كان أوسع بكثير من المعنى الذي أصبح مألوفًا بعد ذلك. وفي هذا الباب، أذكر الكياي الحاجّ محمّد أحمد سهل محفوظ، الذي قابلته والذي يحاول بلورة ما نسمّيه بالعربيّة «فقهًا اجتماعيًّا» (بالأندونيسيّة «fikh social»)، فيتفقّه، في نوع من علم اللاهوت العمليّ (بحسب المصطلح المسيحيّ)، جميع المشاكل والمسائل التي يواجهها المجتمع الراهن في أيّامنا. فأشعر أنّ في كلّ هذا حركة كبيرة تتناول مجموعة من الأفكار التقليديّة، من دون أن يحول دونها الكثير من التحفّظات والمخاوف.

ومن ناحية أخرى، نرى عددًا من خرّيجي هذه المدارس (البيسانترين) يواصلون دروسهم في «الأكاديميّات الدينيّة الإسلاميّة الوطنيّة» بمختلف كلّيّاتها الدينيّة، وانطلاقًا منها، لا يقلّ عدد الذين يُكملون تخصّصهم بالدروس الإسلاميّة في أوروبّا أو أمريكا (جامعة ماك جيل Mc Gill خاصّةً في مدينة مونتريال Montréal الكنديّة).

في الحقيقة لا أرى كثيرًا ممّا يعادل هذه الظاهرة في الإسلام التقليديّ الذي يعرفه العالم العربيّ، حيث الذين يلتزمون فكرًا حديثًا في العمق يجدون أنفسهم عادةً، في يوم من الأيّام، خارج الإسلام التقليديّ وفي صراعٍ معه. ومع ذلك فإنّ هناك منكّرين يحرصون على وضع تنكير حديث في داخل قوالب التفكير التقليديّة، تجنّبًا للعمل بمعزل عن الآخرين. ومن أمثالهم الليبيّ عارف علي النّايد الذي أعدّ دكتوراه بالتفسير في ماك جيل (لا بل كرّس سنة كاملة لدرس الروحانيّة المسيحيّة في الجامعة الغريغوريّة البابويّة بروما) وحرص على أن يُعرف بأنّه «سنّيّ مالكيّ أشعريّ شاذليّ».

وما أعنيه بكلّ ذلك هو أنّ الإسلام التقليديّ يستطيع أن يكون الإطار الذي يُعدّ فيه تطوّر إيجابيّ خلّاق بين التقليد والحداثة، ولو بدا حتّى الآن أنّ مؤسّسات الإسلام التقليديّ في العالم العربيّ - ولا سيّما الأزهر - لا تساهم إلاّ قليلًا في مثل هذه الحركة (بل تفضّل في أيّامنا أن تستفيد من جميع الإمكانيّات التي توفّرها التكنولوجيّة الحديثة، من أن تصبح مثارًا

للجدل من قِبَل القِيَم التي أبدعت تلك التكنولوجيّة، كما أشار إلى ذلك مسلم مصريّ هو نبيل عبد الفتّاح).

٢) وهناك تطوّر ثانٍ أحبّ أن أشير إليه، وهو تطوّر التيّار الإسلاميّ نفسه. حين أتكلّم على الإسلاميّين، أقصد ما هو أوسع بكثير من ظاهرة «المتطرّفين»، ولا سيّما «الإرهابيّين». فأشهر حركات التيّار الإسلاميّ هي حركة الإخوان المسلمين، التي أُنشئت بالإسماعيليّة في ١٩٢٨ عن يد حسن البنّا (المتوفّى سنة ١٩٤٩). هذه الحركة في مصر أنشأت فروعًا أو مؤسّسات مشابهة في عدّة بلدان من العالم العربيّ، لا بل في خارجه، وشاهدت أيضًا نشأة منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. ثمّ ظهرت، في السبعينات بوجه خاصّ، حركات أشدّ صبغة راديكاليّة، وأشدّ تطرّفًا، أمسى بعضها إرهابيّة، كالجماعة الإسلاميّة أو الجهاد وغيرهما. ولكنّنا نجد غالبًا، من ناحية أخرى، حول الإخوان المسلمين، عددًا لا يُحصى من الأفراد الإسلاميّين، ولا سيّما من المفكّرين. وإلى جانب هذا كلّه، هناك بعض الحركات الإسلاميّة، ينتمي أكثرها إلى جنوب القارّة الهنديّة، كالتبليغ. وأخيرًا، عرفت هذه السنوات الأخيرة، في مصر، مجموعة كبيرة من الإخوان الشباب، كثيرًا ما كانوا أصحاب كفاءات علميّة رفيعة إلى حدّ ما، تنفصل عن المنظّمة وتحاول أن تؤسّس حزبًا جديدًا، حزب الوسط، تحرص على أن ينضمّ إليه أعضاء مسيحيّون.

وفي جملة ذلك التيّار الإسلاميّ، نجد، في آن واحد، تنوّعًا كبيرًا إلى حدّ ما في النزعات والخيارات، وفي التطوّرات الحقيقيّة، وهي ليست مجرّد تكيفات منهجيّة، ولكنّها تستند إلى شعور بتحدّيات العالم العصريّ، وتفكيرًا رزينًا، وحوارًا صحيحًا مع الآخرين، وانفتاحًا صادقًا.

لا يُطلب منّا أن نكون ساذجين وأن نُنكر كلّ ما في شرائح واسعة من الحركة الإسلاميّة من حِيَل في خدمة المصالح الشخصيّة ومن صراعات للوصول إلى السلطة. ومع ذلك، فمن الخطير أن نقول إنّ الحركة الإسلاميّة ليست إلاّ ذلك.

فمنذ نقطة الانطلاق بدت حركة الإخوان المسلمين لبعض أعضائها أو لبعض مؤيديها أنفع وسيلة لمقاومة نفوذ الغرب. فقد كان بينهم أناس أذكياء ونزهاء ومنفتحون.. أمّا اليوم فإنّي أرى أنّ الخيار الإسلاميّ لا يعني، في نظر بعض الإسلاميّين، لا عودة إلى الماضي ولا انغلاقًا على النفس. فإنّ الشريعة عندهم لا تعني مشروعَ مجتمع جاهزًا، بل عددًا من المبادئ لا بدّ لأيّ مشروع مجتمع من أن يأخذها بعين الاعتبار لكي يكون صحيحًا، علمًا بأنّ كلّ مشروع مجتمع يجب استئنافه حتمًا في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وهذا ما يعتقده هؤلاء الإسلاميّون. وكذلك يؤكّد بعضهم بوضوح أنّ مفهومهم للمشروع الإسلاميّ لا يجوز أن يشتمل على أيّ استبعاد لغير المسلمين من المشروع السياسيّ.

وأريد هنا أن أذكر أوّلًا محمّد سليم العوّا: ذلك بأنّ فكره في تقدّم دائم، ثمّ إنّنا نجد عنده عدّة أمثلة عن اجتهاد حقيقيّ إلى أبعد حدّ. ودليلًا على ذلك، أودّ أن أروي كيف أنّه، إزاء موقف اتّخذه مرشد الإخوان المسلمين الحاليّ، أكّد وأثبت، في مقال نشرته إحدى الجرائد الكبرى، أنّه لا يجوز اليومَ، في شرع إسلاميّ صحيح، أن يدور الكلام على وضع «ذِمّة» لغير المسلمين، وأنّ الوضع المقبول الوحيد الذي يحقّ لهم هو المواطنة.

وما يعنيه، في نظر بعضهم، مشروعُ مجتمع إسلاميّ وتطبيق الشريعة هو رفض مجتمع خالٍ من القِيَم ومن أيّ نظام مراجع متعالٍ لهذه القِيَم. وهم يشعرون بأنّ المجتمع الغربيّ قد فقد أساس المَراجع المتعالي لقِيَمه، فوقع في النسبيّة، إن لم نقل في العدميّة. وفي نقاش بيني وبينهم، صرّح أحدهم بأنّه مستعدّ لاستبدال عبارة «مشروع إيمانيّ» بـ«مشروع إسلاميّ». وغالبًا ما يُفاجأون بطيبة خاطر، حين يكتشفون تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ويرون أنّ ذلك يوافق اهتماماتهم إلى حدّ بعيد.

وفي مصر، عدّة أسماء تستحقّ الذكر في وجهة النظر هذه، ولقد اختبرتُ إلى أيّ حدّ يمكن إقامة نقاش واضح وصريح ومن دون أيّ تحفّظ مع بعضهم.

أريد أن أذكر، في هذا الإطار، طارق رمضان، حفيد حسن البنّا من أمّه، وابن سعيد رمضان (الذي أقام في جنيف سنة ١٩٥٨، حيث توفّي سنة ١٩٩٥). وُلد طارق في جنيف، وكان من الجنسيّة السويسريّة، ودرّس الأدب الفرنسيّ والفلسفة الغربيّة في إحدى ثانويّات جنيف الرسميّة. وكان في الوقت نفسه عضوًا ناشطًا في منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. وقد ألّف بعض الكتب وتطرّق فيها إلى قضيّة الإسلام والحداثة، ودلّ على نفاذ بصيرة في تحليله معنى الحداثة، وهذا ما نراه بوجه خاصّ في كتابه الذي صدر سنة ١٩٩٥: *Islam, le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité?* (الإسلام وتواجه الحضارات: «أيّ مشروع لأيّ حداثة؟» (ليون ١٩٩٥، ٤٤٥ ص)، حيث كاد أن يتطرّق إلى جميع الأمور المعتبَرة مشكوكًا فيها في تلاقي الإسلام والحداثة. وحاول أن يُثبت فيه أنّ الإسلام يستطيع، في آن واحد، أن يستوعب الحداثة وأن يساهم فيها مساهمة خاصّة ولا سيّما في ما يراه حاليًا «أزمة الحداثة» (مستندًا في هذه العبارة إلى آلا (Alain Touraine).

س لا يعني عدم وجود مشاكل والتباسات في المشروع الإسلاميّ (علينا أن نقول بالأحرى: في المشاريع الإسلاميّة)، لكنّ المقصود هنا هو أن نكتشف أنّ هذا النمط من المشاريع ليس هو مرتبطًا حتمًا برفض جذريّ للحداثة وقيمها. ولذلك يهمّنا أن نكتشف عن أيّ هموم يصدر هذا النمط من المشاريع، وأن نعرف ما هي المستلزمات والتطوّرات التي بوشرت، وانطلاقًا من ذلك، أن ندخل في حوار واعٍ وواضح وصادق: ففي مثل هذا الحوار، عندنا كثير من الأمور التي يجبُ علينا أن نتقاسمها، ويمكننا أن نكتشف طرقًا لتعاون حقيقيّ لكي نبني المجتمع.

٣) يختصّ التطوّر الثالث بقضيّة العقل النقديّ وتطبيقه على النصّ المقدّس، عند بعض المفكّرين المسلمين.

لا شكّ أنّه، في شرائح واسعة من العالم الإسلاميّ، ما زال هناك

انشقاق بين عمل العقل في جميع المجالات العلميّة (سواء أكان في العلوم الوضعيّة أو في العلوم الإنسانيّة) وعمله في المجال الدينيّ. لقد كثر عدد الذين لا يرون المشكلة، مشدّدين على أنّ الإسلام، منذ نشأته وحتّى في القرآن نفسه، يدعو إلى استخدام العقل. إنّ هؤلاء لا يرون بالكفاية أنّ العقل الذي يحيل عليه القرآن ليس هو عقل العلوم الحديثة. على كلّ حال، لا ننسَ أنّ المشكلة المماثلة في العالم المسيحيّ ما زالت قائمة.

وفضلًا عن ذلك، وبما أنّ القرآن، في نظر الإسلام، ليس هو فقط ما هو الكتاب المقدّس في نظر المسيحيّين، بل يعادل ما هو المسيح في نظر المسيحيّين، فإنّ كلّ ما يتّصل بالقرآن يتصل مباشرة بقلب الإسلام. ولذلك، فإنّ كلّ مقاربة نقديّة هي حسّاسة إلى أبعد حدّ، ويُشعَر ولا شكّ بأنّها عداوة للإسلام، إن صدرت عن غير مسلمين، وبأنّها نوع من الخيانة العظمى، إن صدرت عن مسلمين. فلا يصعب علينا أن نفهم أنّ القليل من المسلمين نسبيًّا يقبلون مقاربة نقديّة، وأنّ الذين يرون في المقاربة النقديّة فائدة ممكنة للإسلام، لا بل ضرورة لمستقبله، هم أقلّ عددًا.

ومع ذلك فإنّنا نشاهد هنا أيضًا بداية تطوّر. وإذا كان عدد الذين يدخلون في بحث نقديّ لا يزال محدودًا، فإنّ وجودهم نفسه (وهو يزداد، على ما أظنّ) يُظهِر، من جهة، إمكانيّة مثل هذا المسعى، وإنّه، من جهة أخرى، أمر معبّر أن نرى أنّهم، حتّى حين يمسون ضحايا الاستنكار، يلتقون تجاوبًا في جمهور يزداد عددًا.

لا أروي هنا إلاّ مثالَين، أوّلهما الباكستانيّ فضل الرحمن (توفّي قبل بضع سنوات)، فهو، في كتابه «الإسلام»، الذي صدر سنة ١٩٦٦ (في نيورك)، ينفي كلّ تنافس بين وجه القرآن الإلهيّ ووجهه البشريّ. فاستطاع أن يقول «إنّ القرآن هو كليًّا كلام الله، وكليًّا أيضًا، بمعنى عاديّ، كلام محمّد» (ص ٢٧). إنّ فضل الرحمٰن، الذي وجب عليه أن ينتفي اختياريًّا إلى شيكاغو، معروف قليلًا في العالم العربيّ، ولكنّه مشهور، على ما يبدو لي، في آسية الجنوبيّة والجنوبيّة الشرقيّة.

وثانيهما المصريّ نصر حامد أبو زيد، وهو المنتفي اختياريًا إلى ليدن (Leiden). فقد شدّد على التمييز بين طبيعة القرآن الإلهيّة وطبيعته البشريّة، علمًا بأنّ هذه الطبيعة البشريّة وحدها تقبل بأن يتناولها العلم. وهذا ما جعله يرى في القرآن ظاهرة ثقافيّة مرتبطة بإطار ثقافيّ معيَّن، لا يُفهم، في سير التاريخ، إلاّ في صلة جدليّة بإطارات ثقافيّة لا تزال جديدة، ممّا يحول دون فهم وحيد ومطلق للقرآن. ولأنّ الخطاب الدينيّ الإسلاميّ نَسِي أو تجاهل ذلك، فقد تجمّد وأصبح، في كثير من الحالات، أداة تجاوز للسلطة وتطرّف.

والحال أنّي، بقدر ما اشتدّت التهجّمات على نصر أبو زيد، دهشتُ لضخامة عدد الذين اعتنقوا أفكاره ولوفرة المناقشات التي قامت في شأنه طوال سنتين على الأقلّ.

وإلى جانب مثال مفكّرين، فضل الرحمن ونصر أبو زيد، هناك مفكّرون آخرون كانت لهم مقاربات شبيهة صدرت عن روح نقديّ، من غير أن يكون لهم اهتمام خاصّ بخدمة الإسلام. فالمفيد عند هذين الشخصين هو أنّهما يتوخّيان بصدق، عن طريق مقارباتهما، خدمة قضيّة الإسلام، كما يرونها، وسيزداد عدد أمثالهما يومًا بعد يوم.

أروي هذا التطوّر، وإن كان لا يزال محدودًا، لأنّه يُظهر الإمكانيّات الكامنة حاليًّا في داخل الإسلام. كما جرى في المسيحيّة، قد يؤدّي ذلك إلى أزمات شاقّة وأليمة، ولكن يبدو لي أنّ في الإسلام ما يكفي للوصول إلى تخطّيها. ومن جهة أخرى، ليس من الواضح أنّ عليهم أن يمرّوا تمامًا بالطرق التي مررنا بها.

وهنا، في كلامي على المقاربة النقديّة، يمكنني أن أروي ما أكثر عدد الباحثين المسلمين الذين يقومون أنفسهم بتحليل مدروس لمختلف مواقف الإسلام على أنواعه من الحداثة، على مثال المصريّ نبيل عبد الفتّاح في كتابه الأخير الناس والرصاص (بيروت ١٩٩٧).

«مواضع» النقاش والبحث المختصّة بالحداثة

انطلاقًا من كلّ ما سبق، سواء أكان المخطّط المألوف والمنتقَد هنا أم مختلف التطوّرات المذكورة، نستطيع أن نحاول استخلاص «المواضع» (على غرار «المفاتيح» اللاهوتيّة إلى حدّ ما)، التي يتمّ فيها النقاش حول مسألة الحداثة والتقليد. فإنّ الخيارات التي تُتّخذ هنا لها تأثير حاسم في المواقف وبالتالي في وجه الجماعة المعنيّة، علمًا بأنّنا نجد في هذه الخيارات علاقة جدليّة متشعّبة بين الخيارات التي اتّخذها بعض الأفراد والخيارات الجماعيّة.

يقع «موضع» أوّل من «مواضع» هذا النقاش حول مفهوم الشموليّة وفي الوقت نفسه حول مفهوم التعدّديّة. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يستطيع الإسلام أن يسلّم بتعدّديّة ثقافيّة حقيقيّة وأن يحقّق شموليّة لا تكون على نسق واحد؟ هل يستطيع أن يحقّق وحدة إيمان عبرَ عدّة نماذج؟ إنّ الوضع المعترَف به للغة العربيّة، وللإسلام العربيّ أيضًا، هو مرتبط بما نقوله. فبأيّ شكل يستطيع المسلمون أن يقبلوا شيئًا من المسافة بين إيمانهم الدينيّ واللغة العربيّة، وبالتالي شيئًا من نزع الطابع المقدّس عن هذه اللغة، ومن ثمّ شيئًا من المسافة بين لغة القرآن واللغة العربيّة الحيّة، من دون أن يُعتبر ذلك انتهاكًا للحرمات؟ وهل يستطيعون، بالتالي، أن يقبلوا أن لا يكون الإسلام العربيّ مقياسيًّا حتمًا، ومن جهة أخرى أن يستطيع الإسلام العربيّ نفسه أن يحقّق عبر عدّة ثقافات عربيّة، فيقبل، على سبيل المثال، أن يكون للإسلام المصريّ خصوصيّته وتختلف عن خصوصيّة العربيّة السعوديّة؟ إنّ هذا التنوّع قائم في الواقع، لكنّ شرعيّته تبقى، في الوقت نفسه، موضوع نقاش هامًّا. وفي هذه الأحوال، يستطيع إسلام جاوه في أندونيسيا، على سبيل المثال، أن يقوم بدور، علمًا بأنّه عرف، على ما يبدو لي، أن يستوعب خلفيّة ثقافيّة هامّة جدًّا تُضفي عليه خصوصيّته.

وهناك «موضع» ثانٍ من «مواضع» النقاش المختصّ بالحداثة في صلته بالتقليد، يبدو لي أنّه «موضع» دور «الوقت التأسيسيّ» والنصّ

المقدّس. فما هو الذي يجب اعتباره هنا إلهيًّا والذي يجب اعتباره بشريًّا، وما هي العلاقة بينهما؟ وبناء على ذلك، أيّ طراز مقياسيّ يُضفى على النصّ المقدّس وعلى الوقت التأسيسيّ، وأيّ طراز تاريخيّ يمكن أن يُضفى عليهما؟ وما هي العلاقة في ذلك بين الحرف والروح؟

وهناك ما يشابه هذا «الموضع»، وهي العلاقة بين ما يسمّى «العقل» و«النقد»، أي بين ما يعود إلى الوحي والعقل البشريّ. وأيّ طراز في ممارسة العقل يُعتبر مقبولًا، لا بل مرغوبًا في مقاربة ما أُوحي به؟

وهناك «موضع» آخر من «مواضع» النقاش، وهو «موضع» استقلال الإنسان وتبعيّته. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يُعترَف للإنسان بالاستقلال؟ وفي أيّ مجالات؟ وما هي الحدود التي يجب فرضها على هذا الاستقلال؟

وفي صلة مباشرة بذلك نجد قضيّة حقوق الإنسان. فهل تُقبل حقوق إنسان وُضعت وصيغت خارجَ إطار الدين الإسلاميّ وبالاشتراك مع غير مسلمين؟ وهل هناك حدود لمثل هذا القبول؟ وهل يُرى أنّ هناك تنافسًا بين حقوق الإنسان وحقوق الله؟ وهل تُقبَل الحرّيّة الدينيّة من دونِ أن توضع لها حدود، وباسم ما؟ بما فيها الحقّ في الانتقال من دين إلى دين آخر، أو في عدم الانضمام إلى أحد الأديان، باسم كرامة الضمير؟

وهناك مسألة تشابه إلى حدّ بعيد كلّ ما سبق، وهي مسألة الصلة بالآخَر، وبالآخَر المختلف: بغير المسلم، وبالمسلم المختلف أيضًا. فبأيّ قدر يمكن أن يُعترَف له بمساواة تامّة في الحقوق - بصفته فردًا وبصفته جماعة - وذلك سواءٌ أكان في عداد الفئات التي ينصّ عنها التقليد الإسلاميّ (كـ «أهل الكتاب») أم لم يكن في عدادها (بصفته، على سبيل المثال، غير مؤمن أو معتنقًا دينًا لا يعترف به هذا التقليد)؟

ومن «مواضع» هذا النقاش، أرى كلّ ما يختصّ بوضع المرأة. فهل يمكن أن يُعترَف لها بمساواة تامّة في الحقوق، وعلى أيّ وجه؟ وهل يمكن أم لا إعادة تفسير ما حدّده التقليد أو النصّ التأسيسيّ؟ لفت أحدهم الانتباه إلى أنّ هذه المسألة لم تحظَ، من باب الصدقة، بأهمّيّة خاصّة،

علمًا بأنّ المرأة تُعتبَر، في بعض وجوهها، رمز الهويّة الإسلاميّة.

يبدو لي أنّ آخر «موضع» يجب ذكره هنا هو مسألة تحديد الحداثة نفسه. فكيف يجب تحديدها للجماعة الإسلاميّة، لا بل للجماعات الإسلاميّة في تنوّعها؟ فبأيّ قدر ترتبط الحداثة بالتغرب، وهل من الضروريّ أن تسرّ الحداثة بشيء من التغريب، وبأيّ قدر؟ قال بعضهم إنّ المصلحين كانوا، قبل مئة سنة، يسعون لـ«تحديث» الإسلام، في حين نرى اليوم بعضهم يسعون لـ«أسلمة الحداثة». إن صحّ هذا، فلا بدّ أن نعرف أيّ مضمون ملموس يُطلق على هذه الأسلمة. وفي الوقت نفسه، أشعر بأنّنا أمام مسألة في إمكاننا أن نتطرّق إليها معًا، فإنّي أرى، وراء عبارة «أسلمة الحداثة»، اهتمامات قد تكون مشتركة جزئيًّا، منها مسألة المعنى، والتعالي، والقِيَم، والمطلَق والنسبيّ، أضيف إليها كيف نتصرّف لكيلا يمسي التحديث اغترابًا، وما معنى الحداثة في المجتمعات التي عاشت تاريخًا يختلف كلّ الاختلاف عن تاريخ أوروبّا وأميركا الشماليّة.

في تحديد «المواضع» التي يتمّ فيها النقاش بين التقليد والحداثة، من الواضح أنّ جميع هذه «المواضع» هي، في الواقع، «مواضع» تطبَّق على المسيحيّين أيضًا، وإن بوجه مختلف. وفي الوقت نفسه، أرى أنّ العديد من مسيحيّي مجتمعاتنا في الشرق الأدنى يعيشون تلك المسائل حتمًا بوجه لا يختلفون فيه إلاّ قليلًا عن المسلمين.

ولقد عبَّرتُ عن «مواضع» النقاش والبحث هذه في صيغة أسئلة. ذلك بأنّنا، في الكلام على جميع هذه الأسئلة، يمكننا أن نميّز عند المسلمين تنوّعًا في الأجوبة، وإن ما زالت بعض الخيارات تبدو ولا شكّ أنّها خيارات الأكثرين.

الخاتمة

أردت بهذا العرض أن أبيّن، في الكلام على إشكاليّة الحداثة والتقليد عند المسلمين، ما أكثر أنواعها وأشدّ حركيّتها، وأن أشير إلى

بعض التطوّرات الجارية - وإن بوجه لا يزال شروعيًّا - وألفت الانتباه إلى «المواضع» التي تُطرح فيها الأسئلة، لنرى، على وجه أفضل، كيف يمكننا أن ندخل في النقاش ولا نكون مجرّد مشاهدين يحترمون آراء الآخرين، بل أن نباشر تبادلًا صريحًا وعميقًا، علمًا بأنّ المطلوب منّا هو أن نبني معًا المجتمع البشريّ.

وفي هذا التحليل، تطرّقتُ بوجه خاصّ إلى التيّارات الفكريّة، وذلك، من جهة، لأنّ الفكر يمكّن من إدراك ما يجري، بوجه دقيق إلى حدّ ما، ومن جهة أخرى، لأنّ الفكر، وإن اقتصر على الأقلّيّة، يؤثّر في المستقبل ويكيّفه. وذلك ما يحتاج إلى الاكتمال بفضل تحليل اجتماعيّ دينيّ، لنرى كيف تعيش عامّة الناس، في واقع الحياة، تلك القِيَم المختلفة وتواجهها. وأظنّ أنّ ذلك يرينا أيضًا صورة متشعّبة ومليئة بالمفارقات.

وفي كلّ ذلك، لا يستطيع الدين أن يساعد الناس على السير في الرجاء إلّا بقدر ما يتخطّى العقائديّة ويكون قوّة إيمان حيّ بالله الذي ينعم على الناس بأن يحيوا.

التيّارات السياسيّة في جمهوريّة مصر العربيّة
بين الحداثة والتراث

بقلم الأب وِليَم سِيذهُم اليسوعيّ*

المقدّمة

نقصد بالحداثة تبنّي الأفكار الحديثة التي أتت من الغرب، من فلسفة وقانون وأدب ونظم سياسيّة وتكنولوجيا، فغلّبت العقل على النقل، والمؤسّسات المدنيّة على المؤسّسات الدينيّة التقليديّة. أمّا التراث أو التقليد فهو كلّ ما كان موروثًا من أفكار وحِرَف تقليديّة كانت سائدة في مصر قبل احتكاكها بالحضارة الأوروبيّة الحديثة.

ويُجمع المؤرّخون والذين تناولوا قضيّة الحداثة على أنّ قدوم الحملة الفرنسيّة إلى مصر، العام ١٧٩٨م، كان الشرارة الأولى التي جعلت المصريّين يحتكّون بالأفكار الحديثة ومنتجاتها: من الطباعة، مرورًا بالتنظيم العسكريّ، وصولًا إلى التمثيل السياسيّ، إلخ.

إلاّ أنّ ولادة الدولة الحديثة في مصر قد تمّت مع تولّي محمّد عليّ الحكم، أي ما بين ١٨٠٥ و١٨٤٨م. وهناك مقولة شهيرة تُنسب إلى المستشار طارق البشريّ، فحواها أنّ «الدولة الحديثة»، بما فيها من

(*) الأب وِليَم سِيذهُم يدرّس الفلسفةَ في ثانويّة اليسوعيّين بالقاهرة، وعلمَ اللاهوت في معهد السكاكينيّ بالعاصمة المصريّة، وهو مرافق روحيّ في عدد من منظّمات الشبيبة، وله مقالات وبعض المؤلّفات، لا سيّما حول «لاهوت التحرير».

مؤسّسات عسكريّة وقانونيّة وصناعيّة وثقافيّة، تسبق مفهوم «المواطنة». وهذا ما يعني أنّ الدولة الحديثة كانت في البدء، ثمّ تولّد عنها، في مرحلة تالية، «وعي المواطنين القوميّ». وبكلمة واحدة، كانت ولادة الدولة الحديثة قرارًا سياسيًّا اتّخذه محمّد عليّ، حين أراد أن يبني دولة حديثة عصريّة، لينفصل عن السلطة العثمانيّة. فاستعان بالخبراء الأجانب لبناء جيش قويّ، معتمدًا، لأوّل مرّة في العصر الحديث، على الفلّاحين المصريّين، بعد أن فشل في تكوين جيش من الأرناؤوط والمماليك. وسخّر جميع الإمكانيّات الأخرى لخدمة هذا الجيش، من المصانع إلى الترسانة البحريّة والملابس الخاصّة بالجنود ومدرسة اللغات والبعثات إلى الخارج. ونشير هنا إلى تجاهل المؤسّسات التقليديّة كالأزهر وغيره.

ونضيف أنّ محمّد عليّ كان أوّل مَن قام بإحصاء سكّان مصر، بالمعنى الحديث للكلمة، حين قام بحصر السكّان ووظائفهم وأماكنهم وأسماء مختلف القبائل، كما أنّه حصر مختلف الحرف حصرًا شاملًا.

وثمّة الآن في مصر أربعة تيّارات سياسيّة كبار تتنازع الساحة المصريّة، لكلّ تيّار تاريخه وتوجّهاته وموقفه من الحداثة والتراث.

١- التيّار الليبراليّ (١٩١٩-١٩٥٢ و١٩٧٦-١٩٩٨)

منذ أن أخذت ظاهرة الأحزاب في مصر تتبلور، متأثّرةً بالغرب، في نهاية القرن التاسع عشر حتّى الآن، ظهر التيّار الليبراليّ أوّلًا، وكان «حزب الوفد» القديم أبلغ تعبير عنه، فقد قاد ثورة ١٩١٩ الوطنيّة على الاحتلال الإنكليزيّ، ودخل العديد من المعارك لتحقيق الحياة الدستوريّة التي كانت تطالب بدستور ١٩٢٣، بعد أن أُدخلت عليه تعديلات كثيرة وإلى أن حُلّ بعد ثورة ١٩٥٢.

وبعد فترة غياب، رجع باسم «الوفد الجديد»، حين فتح السادات، في العام ١٩٧٩، باب التعدّديّة. إلّا أنّه خيّب آمال الكثيرين، بمَن فيهم الأقباط، يومَ تخلّى عن بعض مبادئه الليبراليّة وتحالف مع الإخوان

المسلمين، وكانوا قوّة صاعدة في انتخابات مجلس الشعب. ولكنّه انفصل عنهم في وقت لاحق. وإلى جانب «الوفد»، دخلت بعض شرائح رجال الأعمال في إطار سياسة الخصخصة التي انتهجتها الدولة قبل قليل، على عهد الرئيس مبارك. ومن أبرز رجال الأعمال المذكورين مَن انضمّوا إلى جمعيّة «النداء الجديد»، وكانوا ينادون بتحرير الاقتصاد والحرّيّة السياسيّة من جميع العوائق. ومع ذلك فإنّ تأثيرهم السياسيّ ما زال ضئيلًا جدًّا في مجال المطالبة بالحرّيّات الديمقراطيّة والاجتماعيّة.

٢- التيّار الإسلاميّ (١٩٢٨-١٩٩٨)

نقصد به تيّار الإسلام السياسيّ الذي وجد تعبيره المؤسّساتيّ في جمعيّة الإخوان المسلمين العامّ ١٩٢٨، على يد حَسَن البنّا الذي كان خرّيج دار العلوم ودرَّس في الإسماعيليّة. وسرعان ما تحوّلت هذه الجمعيّة إلى قوّة سياسيّة يخطب مودّتها القصر وأحزاب الأقلّيّة. وبلغت ذروة انتشارها في الأربعينات. وفي العام ١٩٥٢، كانت تنافس الثورة التي شنّها الضبّاط الأحرار، وحُسمت هذه المنافسة لصالح جمال عبد الناصر في ١٩٥٤، بعد أن حاولوا الاعتداء عليه في ما عُرف بحادث المنشيّة في الإسكندريّة. وفي العام ١٩٦٥، تلقّت قيادات الجماعة ضربة قاصمة من النظام الناصريّ.

إلاّ أنّ الرئيس السادات سمح لهم بالظهور ثانيةً العام ١٩٧٨، بعد أن أطلق سراح قادتهم من السجون ووظّفهم في مقاومة المدّ اليساريّ - الذي كان بزعامة حزب التجمّع وفصائل اليسار من شيوعيّين وناصريّين - لتغطية سياسة المهادنة وزيارة القدس في ١٩٧٧. وقام السادات بتشكيل نواة «الجماعات الإسلاميّة» في الجامعات التي انتشرت في نهاية السبعينات. لكنّه سقط في ٦ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٨١ ضحيّة هذا التيّار. وما زالت الجماعات الإسلاميّة تعمل في بعض الكلّيّات الجامعيّة، كما أنّ جماعة الإخوان المسلمين قد تغلغلت في النقابات المهمّة، كنقابات الأطبّاء والمهندسين والمحامين في الثمانينات والتسعينات، ممّا

جعل الدولة تتدخّل تشريعيًا وأمنيًا لإيقاف مدّ هذا التيّار. ولقد حاول الرئيس مبارك احتواء التيّار الإسلاميّ، فسمح له بدخول البرلمان بصفة غير رسميّة، إذ كان على أعضائه أن ينضمّوا إلى أحد الأحزاب الشرعيّة. فتحالفوا أوّلًا مع «الوفد الجديد»، ثمّ انفصلوا عنه وتحالفوا مع حزب العمل وحزب الأحرار ورفعوا شعار «الإسلام هو الحلّ». وما زال هذا التحالف قائمًا، وإن فقدّ كثيرًا من بريقه بعد أحداث التفجير التي طالت المدنيّين.

إلى ذلك، قلّمت الدولة أظافر الإسلاميّين الأصوليّين وأطلقت صفة «الإرهاب» على الفصائل العنيفة منهم، وعاملتها أمنيًا وتشريعيًا بمنتهى الشدّة منذ العام ١٩٩٢. ويرى بعض أهل الاختصاص أنّ الإسلاميّين عبّروا، منذ نهاية السبعينات حتّى الآن، عن تيّار المعارضة الرئيسيّ للحكومة الرسميّة ولا يزالون. وبالرغم من تآكل تيّارات الإسلام العنيف تحت الضربات الأمنيّة، لم يفقدوا المبادرة وارتكبوا أبشع جريمة على الإطلاق في ١٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٧، وهي معروفة بحادثة الأقصر التي راح ضحيّتها أكثر من سبعين شخصًا، وضربوا موسم السياحة ضربة شديدة. وإذا صحّ أنّ الدولة قد حجّمت الظاهرة داخليًّا، فإنّ الفلول الهاربة إلى الخارج ما زالت تشكّل خطرًا على الداخل، بعد أن ارتبطت بمنظّمات الإسلام العنيف في أفغانستان والسودان والدول الغربيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التيّار نجح في فرض سلوكيّات كانت جديدة على المجتمع، كانتشار ظاهرة الحجاب والصلاة في الميادين والأذان في التلفزيون وتأسيس الشركات والمصارف الموصوفة بالإسلاميّة... وبذْرَ الفتنة بين الأقباط والمسلمين.

٣- التيّار الاشتراكيّ (١٩٢٤-١٩٩٨)

ظهر هذا التيّار في العشرينات من هذا القرن، عند تأسيس الأحزاب الشيوعيّة في مصر، على يد الأجانب، ولا سيّما الإيطاليّين واليهود، ثمّ

على يد المصريّين. ولقد نشطت الأحزاب الاشتراكيّة بين العمّال والنقابات المهنيّة، وازدهرت بعد الحرب العالميّة الثانية في أوساط المثقّفين. وتأثّر بهذه النزعة بعض الضبّاط الأحرار الذين قاموا بثورة ٢٣ تمّوز (يوليو) ١٩٥٢، ومنهم خالد محيي الدين، رئيس حزب التجمّع الوطنيّ المعارض الحاليّ في مصر. وتبنّوا قضايا العدالة الاجتماعيّة والصراع الطبقيّ، وتمرّسوا على العمل السياسيّ وقيادة الجماهير. وبعد الثورة المذكورة، تحوّلت أغلبيّة الأحزاب اليساريّة إلى العمل السرّيّ، إلاّ أنّ بعضهم الآخر حلّ نفسه واعتبر ما قام به عبد الناصر من تأميم، ومن إنصاف الطبقة العاملة كافيًا لتحقيق ما كانوا يحلمون به. وفي العام ١٩٧٦، حين فتح السادات باب التعدّديّة الحزبيّة وأنشأ المنابر، كان اليسار ممثّلًا بحزب التجمّع الوحدويّ. وقد تلقّى اليسار ضربة قاضية، حين تحالف السادات مع الإخوان المسلمين وأطلق زعماءهم من السجون، ورفع شعار دولة «العلم والإيمان»، لاصقًا باليسار تهمة الإلحاد، في إطار تهيئته الشعب للدخول في معاهدة السلام مع إسرائيل، والقضاء على كلّ معارضة تحول دون توجّهاته الغربيّة، بعد أن طرد الخبراء السوفيات من مصر، قبيل حرب تشرين الأوّل (أكتوبر). فهاجر كثير من اليساريّين، إلى أن استشرى التيّار الإسلاميّ في البلاد، فمدّت الدولة يدها مرّة أخرى إلى اليسار - في إطار سياسة ضرب القوى بعضها ببعض -. وما زال اليساريّون يحتلّون بعض المواقع القياديّة في الصحف والمجلّات.

وبعد سقوط الاتّحاد السوفياتيّ العام ١٩٨٩، وجد الاشتراكيّون أنفسهم، ومن بينهم الماركسيّون العقائديّون بوجه خاصّ، في مأزق. وارتدّ بعضهم تحت ضغط الإسلاميّين، أمثال عادل حُسين وطارق البشريّ وعبد الوهّاب المسيري وغيرهم، وما زال بعضهم الآخر يُعيد حساباته، وانصرف بعضهم الآخر إلى الفنّ والأدب، وأخذ قليل منهم يعيد قراءته الماركسيّة في ظلّ الظروف الراهنة، وشريحة كبيرة منهم تعمل في مجال حقوق الإنسان.

وجدير بالذكر أنّ التيّار اليساريّ وقف صامدًا في وجه التهجّم اليمينيّ المتستّر بالدين، ورفع شعار فصل الدين عن الدولة. وظلّ العديد من أعضائه في مسارح الدولة، حيث ما زالوا يرفعون شعار التنوير، ولهم مجلاّت كـأدب ونقد واليسار وجريدة الأهالي وغيرها من المجلاّت غير الدوريّة. وقد تحالف حزب التجمّع الوحدويّ المعارض مع الدولة في وجه الإرهاب. ووعد اليسار، بفصائله الأكثر انفتاحًا على الحداثة، بما يمثّله من عقلانيّة.

٤- التيّار القوميّ العربيّ (١٩٠٨-١٩٩٨)

نشأ وتبلور في سورية ولبنان، في خضمّ عمليّة انسلاخ العالم العربيّ عن الأمبراطوريّة العثمانيّة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكانت إحدى محطّاته الرئيسيّة إنشاء حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ على يد ميشال عفلق. إلاّ أنّه بلغ أوج قوّته على يد جمال عبد الناصر الذي رفع شعار «الأمّة العربيّة من المحيط إلى الخليج»، ولا سيّما في الفترة الفاصلة بين العدوان الثلاثيّ على مصر العامّ ١٩٥٦ والحرب العربيّة الإسرائيليّة في ٥ تمّوز (يوليو) ١٩٦٧. وكانت هزيمة ١٩٦٧ نكسة كبيرة لدُعاة هذا التيّار، إلى أن جاءت حرب ١٩٧٣ فعزّزت الآمال في إمكانيّة تخطّي فشل ١٩٦٧. لكنّ زيارة السادات القدس العام ١٩٧٧، وعزل مصر عن بقيّة العالم العربيّ لمدّة تزيد على عشر سنوات، بسبب إبرام اتّفاقيّة السلام الإسرائيليّة المصريّة، وحرب الخليج الثانية العام ١٩٩٠، قد أطاحت بجميع المحاولات الرامية إلى لملمة الشمل العربيّ. فتراجع هذا التيّار إلى أدنى مستوى له. ومع ذلك، فإنّ وجود الجامعة العربيّة يظلّ رمزًا، أكثر منه واقعًا فاعلًا، في جمع كلمة العرب. وما زالت الشعوب العربيّة، بمؤسّساتها الرسميّة والأهليّة، تحنّ إلى الأيّام الغابرة التي كان صوت عبد الناصر يجلجل فيها بخطبه، من على منابر الإذاعة والتلفزيون، في أيّام المناسبات القوميّة.

وغنيّ عن التعريف أنّ القضيّة الفلسطينيّة كانت أهمّ العوامل التي

توحّد العرب وما زالت. ولا يزال الحلم يدغدغ كثيرًا من المثقّفين العرب في توحيد الكلمة، ومواجهة مختلف التكتّلات العالميّة، وإبراز الهويّة العربيّة، والمحافظة عليها ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا.

موقف التيّارات الأربعة من الحداثة والتراث

يتفاوت موقف التيّارات الأربعة من الحداثة والتراث، ابتداء بالانفتاح المطلق على كلّ ما هو حديث عند التيّار اليساريّ، وانتهاء بالانغلاق على كلّ ما هو حديث عند التيّار الإسلاميّ الراديكاليّ. ويمكن قول الأمر نفسه في ما يختصّ بالتراث. ففي حين يتشبّث الإسلام الراديكاليّ باسم الدين، متذرّعًا بالرجوع إلى عصر الرسول والخلفاء الراشدين، في التراث الإسلاميّ، فإنّ التيّار اليساريّ يتّخذ موقفًا يرفض التراث، مستعينًا بما يدعم عقائديّته وحسب. إلاّ أنّ السنوات الأخيرة شهدت تقاربًا بين بعض شرائح اليسار وشرائح اليمين، كالإخوان المسلمين والناصريّين وبعض الماركسيّين، وقام حوار حول الموقف من مدى شرعيّة المؤسّسات البرلمانيّة الحديثة، وعلاقة مفهوم «الشورى» الإسلاميّ بمفهوم الديمقراطيّة العلمانيّ وبمفهوم «الحزب»، وقبول «التعدّديّة» السياسيّة والتعامل مع التكنولوجيا الغربيّة إلخ. كما أنّ جيل الشبّان من الإخوان يقوم بمحاولة جريئة لدخول الحياة السياسيّة بروح جديدة ممثّلة في «حزب الوسط» الذي رفضته لجنة الأحزاب.

ولكنّنا نشير هنا إلى أنّ مواقف هذه التيّارات جميعًا يمكن تحديد قبولها بالحداثة أو عدم قبولها، انطلاقًا من موقفهم من النصّ الدينيّ في حدّ ذاته، ثمّ من التراث الثقافيّ الاجتماعيّ السياسيّ، وأخيرًا من الدينيّ.

منذ العام ١٩٢٤، حاول التيّار الليبراليّ إعمال العقل في النصّ الدينيّ بتطبيق المناهج الحديثة، كما فعل طه حسين حين ألّف كتابه في الشعر الجاهليّ، وبالاستناد إلى تفسير عقلانيّ. ومع أنّ قاسم أمين تبنّى تحرير المرأة، وأنّ لطفي السيّد وسعد زغلول تبنّيا الديمقراطيّة، وأنّ محمّد عبده تبنّى المصالحة بين النصّ الدينيّ والمدنيّة الحديثة، فإنّ التيّار

الليبراليّ، الذي امتدَّ من ١٩١٩ حتّى ١٩٥٢، فشل في خلق قاعدة جماهيريّة، وكوادر سياسيّة وثقافيّة ودينيّة تدافع عن هذه المكتسبات الليبراليّة، في ظلّ الظروف القائمة في ذلك الوقت. وظلّت الليبراليّة التي جسّدها «حزب الوفد» سياسيًّا، خبرة عابرة في لقاء المصريّين بالحداثة، ممّا يدلّ على هشاشة التجربة التي لم تلمس إلاّ نخبة المثقّفين الضيّقة، ولم تصمد أمام سطوة المؤسّسات الدينيّة والاجتماعيّة والعادات والتقاليد السائدة. وقد يكون أحد تفسيرات فشل هذه التجربة أنّها كانت مبنيّة على الانبهار بالأفكار والتقنيّات الحديثة، أكثر منها على نشر القيَم الحديثة وتأصيلها وربطها بواقع البلاد المحلّيّ. وعلى المستوى الدينيّ فإنّ محمّد عبده مثلًا ورفاعة الطهطاويّ كان همّهما الدفاع عن الإسلام وتبريره أمام الحداثة، أكثر من تأصيلهم الفكر العقلانيّ الإسلاميّ المبنيّ على تحليل الواقع المعاش، وعلى النصوص التراثيّة المستنيرة. وما زالت مرحلته الثانية (١٩٧٦-١٩٩٨) تفتقر إلى العنفوان، ولا يزال تأثيرها محدودًا، لأنّها تسير في ركاب الليبراليّة الأمريكيّة المتوحّشة على المستوى الاقتصاديّ وتفتقر إلى المنظّرين.

أمّا التيّار الإسلاميّ، وأمام سيادة النزعة التديّنيّة عند المصريّين، فلم يكن الأمر شاقًّا عليه في استغلال الوازع الدينيّ لحشد الناس من حوله. ومنذ البداية، مع تأسيس جمعيّة الإخوان المسلمين، وجدت الحركة الإسلاميّة نفسها في خضمّ السياسة. فبعد أن كانت تدعو إلى الموعظة الحسنة والوقوف في وجه الغرب المسيحيّ، استخدمت النصوص المقدّسة استخدامًا حرفيًّا يتناسب مع شعب كانت تغلب عليه الأمّيّة (أكثر من ٩٠٪ منه). وأضحت، رغمَ نيّاتها الحسنة في ترقية الأمّة والمحافظة على هويّتها، ألعوبة السياسيّين وأحزاب الأقلّيّة وممالأة السلطات. وكان موقفها المتوجّس من كلّ ما هو حديث وغربيّ سببًا في تعطيل الحياة الحزبيّة الوليدة والحياة النيابيّة. وساهمت في شقّ الأمّة من حيث لا تدري، باستغلال الدين للتفرقة بين المسلمين والمسيحيّين المصريّين، ولم تفرّق بين المستعمِر الإنكليزيّ وشركائها في الوطن من المسيحيّين.

وبسبب توجّهها الطائفيّ وأطروحاتها الاجتماعيّة والثقافيّة التقليديّة، أفشلت، على مستوى القاعدة الشعبيّة، كلّ محاولة للتحرّر من الأطر الجامدة والقبليّة، إذ إنّها عمدت إلى تحقير الآخر الدينيّ «الذمّيّ» والحطّ من شأنه، ممّا ولّد عند المسيحيّين، ردّ فعل مضادًّا أدّى إلى انغلاقهم على أنفسهم، وإلى التمسّك بموروثهم الدينيّ وتمجيد ماضيهم الفرعونيّ. وبعد أن تحالف السادات معهم، منذ نهاية السبعينات، وانتهج سياسة الانفتاح الاقتصاديّ التي جعلت من مصر سوقًا كبيرة للسلع الأجنبيّة والحديثة. نصّب الإسلاميّون أنفسهم، بمختلف فصائلهم، حماةً للعقيدة وأوصياء على كلّ مناحي الحياة في مصر. فمنهم مَن شرع في أسلمة المؤسّسات الحديثة، والآخرون برّروا استخدام ثمار الحداثة ببراهين كتابيّة، وسادت النزعات المتطرّفة الجامدة في تفسير النصوص وتكفير الآخر باسم الله ونفيه، ووظّفوا التراث الدينيّ اللاعقلانيّ الذي أنتجته عصور الظلام في تزييف وعي المواطنين ورفضهم الجانب المضيء فيه، لأنّه يتعارض مع مصالحهم الشخصيّة. ورفضوا الحوار إلاّ بالمدفع لفرض آرائهم، وروّعوا الأبرياء من شمال البلاد إلى جنوبها. وفي السنوات الثلاث الأخيرة، خفّت سطوتهم بعد أن قاومتهم الدولة بالوسائل التشريعيّة تارةً، والأمنيّة تارةً ثانية، وأجهزة الإعلام تارة ثالثة. فكان لوعي غالبيّة المواطنين دور كبير مَنَعَهم من الدخول في هذه اللعبة الجهنّميّة. فقد رفضوا الجيش والمدرسة والمصنع وجميع المؤسّسات المدنيّة، بحجّة أنّها غربيّة.

أمّا التيّار اليساريّ فرفض في بداية عهده الدين برمّته واعتبره عثارًا أمام عمليّة التحديث، وتبنّى مقولات الصراع الطبقيّ، ونادى بنشر الثقافة العلميّة، وجنّد الكثيرين من الطبقة الوسطى، من جرّاء الحلقات الدراسيّة، وتغلغل في النقابات العمّاليّة، واهتمّ بمختلف الفنون ووظّفها في نشر الفكر المستنير في البلاد. وقد غلب على فصائله التناحر والتنابذ، وما زال يمثّل الجناح المستنير في النخب المصريّة. لكنّه، أمام التيّار الإسلاميّ، يجد نفسه في انعزال عن الجماهير، ويرى تأثيره محدودًا في السنوات الأخيرة. وقد تغيّر موقفه من الدين، إذ إنّه بدأ يأخذ هذا الجانب بعين

الاعتبار. وظهرت دراسات نقديّة مستنيرة تنطلق من واقع الخطاب الدينيّ السائد، منها دراسات نصر حامد أبو زيد وسيّد القمني وغيرهما من المتأثّرين بالنظريّة الماركسيّة، ومتابعي علوم اللغة الحديثة.

أمّا التيّار القوميّ العربيّ فإنّ موقفه من الحداثة منفتح. إلاّ أنّه يتأرجح بين تحديث المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والمحافظة على الهويّة العربيّة. ولنا عبرة في الجماهيريّة الليبيّة والحزب الناصريّ في مصر وأحزاب البعث في العراق وسورية.

وفي النهاية، نشير إلى أنّ المؤسّسة العسكريّة في مصر هي من أكثر الجهات كفاءة في المحافظة على اقتناء أحدث التكنولوجيّات الغربيّة، نظرًا إلى العبء الواقع على كاهل هذه المؤسّسة لحماية الأمن الخارجيّ والداخليّ. وإذا صحّ أنّها لا تنتمي إلى عقائديّة معيّنة، فإنّها تأخذ بالحداثة في تنظيمها وتسليحها وتدريبها وصيانتها ونظم اتّصالاتها، إلخ. لكنّ النخب العربيّة تظلّ عاجزة عن مواصلة الحداثة بمختلف جوانبها، وغالبًا ما تستهلكها ولا تشارك فيها، هذا إلى جانب انعزال الشعب عن نُخَبه.

والسؤال المطروح هو كيف نعيش الحداثة انطلاقًا من موقفنا نحن اليسوعيّين المنتمين إلى جمهوريّة مصر العربيّة، والعاملين في حقل التربية والشأن العامّ، من دون أن يكون هناك تناقض بين مختلف الانتماءات.

أوّلًا: إنّ الرهبانيّة اليسوعيّة هي جسم منفتح ومتفتّح على ثقافات مختلفة وأديان مختلفة، وإنّ روحانيّتها تعتمد على التمييز الروحيّ والعقليّ للقيام بأيّ عمل كان وفي أيّ مجال.

ثانيًا: بناءً على ما سبق، ننطلق في عملنا من القرار الذي اتّخذه المجمع الثاني والثلاثون المنعقد في العام ١٩٧٤، والذي ينصّ على أنّ «ترقية الإيمان مرتبط جذريًّا بترقية العدالة» في المجتمعات التي يعيش فيها اليسوعيّون.

ثالثًا: وبناءً على ما سبق أيضًا، نجد في تيّار «لاهوت التحرير» في

أمريكا اللاتينيّة قاعدة مهمّة تغذّي صلاتنا ونشاطنا من منطلق البحث عن العدالة من خلال التربية، سواء أفي المدارس التي نعمل فيها كان، أم في خارجها، من خلال العمل مع الذين ينادون بالعدالة واحترام كرامة الإنسان.

رابعًا: نستخدم جميع الوسائل الممكنة معنويًا وماديًّا للمساهمة في خلق تيّار وطنيّ يربط، بطريقة جدليّة، الممارسة النظريّة بالممارسة العمليّة، على قاعدة الإيمان بأنّ محبّة الله تتجسّد في التاريخ عَبرَ محبّة الإنسانِ أخاه الإنسان، ولا سيّما الإنسان الفقير، بعيدًا عن كلّ تفرقة، بروح العدالة والمساواة والاحترام الكاملين. أمّا الوسائل المستخدَمة في ذلك فهي:

• تحليل الواقع والردّ على التحدّيات والتساؤلات التي تنبع منه ومن العالم المعاصر.

• الانفتاح على النماذج الإسلاميّة - المسيحيّة التي تعمل في الاتّجاه المذكور نفسه، بروح الانتماء إلى الوطن وإعلاء قيمة الإنسان، والتحرّر من التصوّرات والطقوس الدينيّة والعادات والتقاليد الخاطئة، والتمسّك بكلّ ما هو مضيء في تراثنا الإسلاميّ - المسيحيّ.

• لدينا أربعة نماذج تسير في هذا الاتّجاه ونتعاون معها:

+ نموذج د. أحمد عبدالله: مدير مركز الجيل بعين الصيرة، حيث يجمع بين تأصيل الواقع نظريًّا والالتزام العمليّ بالأطفال والعمّال والعاملات (المستوى السياسيّ الاجتماعيّ).

+ نموذج د. صلاح عرفة: الذي يدرّس العلوم في الجامعة الأمريكيّة، والذي أسّس جمعيّة البسايسة بالزقازيق، وذلك للتنمية في الوادي وفي البسايسة الجديدة برأس سدر (المستوى الاقتصاديّ).

+ نموذج د. إبراهيم أبو العيش: عاش في ألمانيا عشرين سنة، ثمّ رجع إلى وطنه قبل حوالى عشر سنوات، وأسّس «جمعيّة التنمية

الحضريّة»، وهو نموذج الرأسماليّة الوطنيّة العصريّة. ويُشرف على مدرسة نموذجيّة لأولاد العمّال في بلبيس.

+ نموذج د. حسن الجريتلي: مؤسّس «فرقة الورشة» المسرحيّة. فهو، بعد القيام بعدّة دراسات طويلة في فرنسا وإنكلترا عن المسرح الحديث، وممارسته مدّة ١٥ سنة، رجع إلى مصر واختار التراث الشعبيّ ليتسل التراث المسرحيّ بالحداثة. وهو يوظّف الفنّ في خدمة الانتماء وتوحيد ضمير الأمّة.

وفي الختام

نرى ضرورة ربط تلاميذ مدارسنا وخرّيجيها وحركتنا الرسوليّة بتلك النماذج وغيرها، لتساهم في بناء بلادنا بروح السلام والعدالة. وعلينا أن نمدّ يدنا إلى الجمعيّات والمؤسّسات الأهليّة العاملة في مجال حقوق الإنسان، والحقل الاجتماعيّ والتنمية. وعلينا أن نساهم في خلق «كوادر» مسيحيّة إسلاميّة مستنيرة مؤمنة، قادرة على اختراق حجب الاتكاليّة والقوى الظلاميّة الكامنة فينا وفي محيطنا، لنصنع مجتمع العدالة والمحبّة.

الحداثة المتواصلة في الوطن العربيّ

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ*

سأتناول موضوع العلاقة القائمة بين التقليد والحداثة في مضمار «الثقافة والمجتمع»، من الناحية السياسيّة بوجه خاصّ. وهذا الموضوع، في الواقع، يماثل الإشكاليّة التي تعرّضنا لها عندما بدأنا بحوثنا في «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر» منذ خمسة وعشرين عامًا، وكانت بعنوان «الثقافة العربيّة والتغيير». وقد قامت دراستُنا على مجموعة مقالات ظهرت في صحفٍ ونشراتٍ ومجلاتٍ دوريّة عربيّة، قسّمناها فئات ثلاث: شعبيّة ودينيّة وفكريّة.

ولو أردنا أن نقدّم الموضوع المطروح أعلاه في إطار الثقافة والتغيير، تبعًا للصيغة التقليديّة المطروحة منذ أكثر من قرن، لوجدنا أنّه كان على العرب اختيار واحدٍ من ثلاثة طرق:

١ - إمّا أن يتّبعوا نموذج الحداثة الغربيّ بدون تحفّظ.

٢ - وإمّا أن يحافظوا على الأوضاع كما كانت عليه، رافضين مادّيّة الغرب.

٣ - وإمّا أن ينتخبوا عناصر من الحداثة يمكن أن تتلاءم وثقافتنا.

وبطبيعة الحال، نجد أنّ غالبيّة الكتّاب الذين عالجوا هذه الإشكاليّة هم من أنصار الطريق الثالث.

أمّا قولي إنّ «الصيغة تقليديّة»، فمردّه إلى أنّ الأفكار المعاصرة هذه

(*) مدير «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر»، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

قد خلص إليها الشباب العثمانيّ في القرن المنصرم. ومثال على حاليّتها ما جاء في افتتاحيّة أسبوعيّة اللواء الإسلاميّ بتاريخ ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٩٨، بعنوان: «القرن الحادي والعشرون هو قرن الصحوة للحضارة الإسلاميّة»:

«أكّد فضيلة الدكتور نصر فريد واصل مفتي الجمهوريّة في حديثه لـ اللواء الإسلاميّ أنّ التحدّيات التي تواجه الأمّة الإسلاميّة ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين كثيرة وثقيلة، وأنّها تحتاج من المسلمين اليقظة الكاملة والأخذ بمستجدّات العصر واللحاق بركب التكنولوجيا وخاصّة أنّ القرآن دين العقل وإيقاظ الهمم». وأضاف قائلًا: «إنّ هناك دولًا إسلاميّة بدأت تحقّق إنجازات في هذا السبيل بما يؤكّد أنّ المسلمين في القرن الحادي والعشرين سوف ينافسون الدول المتقدّمة في مجالات التقدّم الحضاريّ».

أمّا في ما يختصّ بالمقاربات الفكريّة والشعبيّة والدينيّة، فالخطاب الفكريّ، إبّان الأعوام ١٩٤٥-١٩٥٠، كان مختلفًا عن الدينيّ. وفي الأعوام ١٩٥٠-١٩٦٠، دخلت الأيديولوجية العربيّة الاشتراكيّة الخطاب الفكريّ وامتصّت عناصره وعناصر الخطاب الدينيّ على السواء. غير أنّنا نجد، في الأعوام ١٩٨٠-١٩٩٠، أنّ الخطاب الفكريّ قد فُصل عن الدينيّ من دون أن يختلطا. لذا يصعب علينا أحيانًا أن نصنّف بعض الخطب. فالخطاب الدينيّ يلازم الخطاب الليبراليّ، والإسلام يحتلّ مكانًا بارزًا في الخطب جميعًا[1]. ولكن أترانا إزاء حالة رفض للحداثة وعودة إلى التقليد؟ لا أظنّ ذلك!.

لقد تقصّيت قاعدة المعطيات التي جمعناها من الصحافة منذ العام ١٩٩٠ في شأن الإحالات على الحداثة. فوجدت أنّ تلك الإحالات متواترة وتشمل مختلف الميادين. فهنالك دعوات إلى تحديث كلّ شيء:

---

(١) المؤتمر القوميّ العربيّ الثالث في بيروت، الحياة، ٢٩/٤/٩٢، ص ١٥.

نظام الضرائب والجيش والمؤسسات التربويّة وحتّى أساليب الوعظ. وهنالك مَن يتكلّم أيضًا على المحدّثين التقليديّين. على أنّ ذلك يقودنا إلى أن نطرح السؤال التالي: ما هو معنى الحداثة الحقيقيّ؟ ويمكننا أن نطرح أيضًا سؤالين آخرين: أترانا نعيش، هنا في الشرق الأوسط، زمن ما بعد الحداثة؟ وهل يمثّل الخمينيّ والجماعات الإسلاميّة انقطاعًا عن الحداثة وعودة إلى الإسلام؟

كتب أكبر أحمد ما تعريبه: «إنّ ما بعد الحداثة، في المجتمع الإسلاميّ، يعني تأكيدًا للهويّة القوميّة أو الإسلاميّة إزاء هويّة غربية مستوردة أو غربيّة. إنّه رفض للحداثة وبروز قيادة شابّة ساخطة وبدون ملامح. كما أنّه انفصام ثقافيّ، وشعور بدخول مدّة تاريخيّة غامضة. وهو، قبل كلّ شيء، وعي عديم القوّة ونظرة عدائيّة إلى وسائل الإعلام الغربيّة القويّة والمنتشرة»(٢).

لا أظنّ شخصيًّا أنّ الحداثة قد رُفضت. فهنالك رفضٌ للقيادة المحلّيّة والسياسة الخارجيّة والأيديولوجيّة ووسائل الإعلام. ذلك أنّ الشعارات القديمة قد استُبدلت بأخرى حديثة وجذّابة. هنالك إذًا حالة ضياع. فما من شيء تمّ تبعًا للوعود التي قُطعت. ولكن، على الرغم من ذلك كلّه، تُتابع الحداثةُ تقدّمها.

أمّا في الأوساط السياسيّة العربيّة، فليست الحداثة التي رُفضت، بل تطبيعُ العلاقات بدولة إسرائيل. ففي نهاية هذا القرن، نجد أنّ جميع التهديدات صادرة عن إسرائيل وأنّ الأخطاء ملقاة على عاتقها. ومثال على التشدّد تجاه الانفتاح على إسرائيل، هو طرد الشاعر أدونيس من اتّحاد الكتّاب العرب في سورية لأنّه شارك في اجتماع مع الإسرائيليّين. وحاليًّا، يسعى بعضهم لرفع دعوى على لطفي الخولي ومجموعة كوبنهاغن لأنّهم حاولوا التوصّل إلى سلام عادل.

---

(٢) Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Rutldege, London/NY, 1992, p. 32.

رسم فؤاد عجمي، في كتابه الأخير[٣]، صعودًا وهبوطًا لدى جيلَين من العرب المثقّفين المنفتحين والتقدّميّين. جميع أولئك كانوا ملتزمين في مشاريع الوحدة العربيّة. أمّا الآن فهم في حالة ضياع وتشوّش. فبعضهم يعيش في المنفى وبعضهم انتحر وبعضهم الآخر يهزأ بعمليّة التطبيع مع إسرائيل.

كتب عجمي ما تعريبه:

«هنالك عالَم كامل أفلت من بين أصابع جيلَين من العرب توصّلا إليه في الخمسينات والستّينات. وثمّة مدينة كانت في نظرهما بمثابة بيتهما الثقافيّ الجماعيّ، هي بيروت، ضاعت منهما. والثقافة السياسيّة ذات الطابع القوميّ العربيّ التي غذّتهما ووصلت إليهما واثقةً بنفسها وقبلاها كاملةً وبدون أن يتفحّصاها، تلك الثقافة سارت بهما في طريق مسدود وتحوّلت أداةَ طغيان وغطاءً له ولعبةً بيد الحكّام المستبدّين. فما من سفينة أحزان تُعيد هذين الجيلَين إلى حقائق عالمهما. لذا قد تُوفِّر الحملةُ على مساعي السلام الجديد فرصةً يتنبّزها رجال العروبة التقليديّة ونساؤه لكي يسترجعوا أرضهم الضائعة»[٤].

الأشخاص الفاعلون يتغيّرون، والأيديولوجيّات تتغيّر هي أيضًا، ومثلها الشعارات. ولكنّ التطوّر لا يلبث أن يستمرّ بعد كلّ انقطاع يصيبه.

(نقله إلى العربيّة
أ. صلاح أبو جوده)

---

(٣) Fu'ad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odessy*, Pantheon, NY, 1998, p. 283.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

التقليد المسيحيّ وسلوكيّات طبّ الحياة

الأب جان دوكرويه اليسوعيّ*

سأتحدّث بإيجاز عن التنازع القائم بين التقليد المسيحيّ والحداثة في سلوكيّات طبّ الحياة، مستخدمًا مقاربتَين: الأولى عامّة، ألخّصها بهذا السؤال: أيّ منزلة توليها سلوكيّاتُ طبّ الحياة التقليدَ المسيحيّ في بلدان متعدّدة الثقافات، أو في بلدان مُعَلْمَنة تأثّرت ثقافتها على مرّ الأيّام بالدين المسيحيّ؟ أمّا المقاربة الثانية، فهي تدخل في نطاق السلوك العمليّ، وأُلخّصها أيضًا بهذا السؤال: كيف يجب على المسيحيّين أن يتجاوبوا مع توجيهات الكنيسة الكاثوليكيّة في مجال سلوكيّات طبّ الحياة؟

١ . التقليد المسيحيّ والحداثة الأخلاقيّة

في اللغة الفرنسيّة، نعرف أنّ Ethique, Morale هما لفظان مترادفان في حدّ ذاتهما، الأوّل مشتقّ من اللاتينيّة، والآخر من اليونانيّة، يعنيان «الشؤون الأخلاقيّة». وقد أدّى شيوع اللاتينيّة في الغرب إلى استعمال كلمة Morale. هذا وإنّ أهمّيّة التقليد المسيحيّ في الثقافة الغربيّة أضفت على هذه الكلمة صبغة دينيّة، لا بل عقائديّة. فالكلام على الـ*Morale* يوحي اليومَ في الغرب، بحقّ أو بغير حقّ، بنظام تقليديّ قائم على مبادئ

(*) Jean Ducruet رئيس جامعة القدّيس يوسف سابقًا. رئيس مجلس إدارة مستشفى أوتيل ديو. مدير المركز الجامعيّ للسلوكيّات، بيروت.

شبه ثابتة، ومحدَّد من الخارج على يد سلطة غالبًا ما تكون دينيّة.

وحين عاد الغرب فاكتشف الفلاسفة اليونانيّين، بدا لفظ *Ethique* وكأنّه خالٍ من ذلك المرجع الدينيّ وذلك النظام القائم على مبادئ جامدة. فاعتُمدت هذه الكلمة، بوجه خاصّ، في المسائل المهنيّة التي ليس لها أجوبة أخلاقيّة جاهزة، نظرًا إلى تعقّدها أو إلى جدّتها. وأخذ الناس يتكلّمون في الغرب على *Ethique bio-médicale* (سلوكيّات طبّ الحياة) و Ethique des affaires (سلوكيّات الأعمال) و Ethique financière (السلوكيّات في الشؤون الماليّة)... وهناك عبارة *Démarche éthique* (مسعى سلوكيّ) للدلالة على إعداد تدريجيّ لأجوبة تناسب أوضاعًا ملموسة، لا يُراد الاستناد فيها إلى قواعد تقليديّة وحسب. فالتغيير في استعمال المفردات ليس هو إلاّ الوقوف على مسافة من السلطة الدينيّة والتقاليد التي تضمّنها.

والحداثة السلوكيّة *Modernité éthique*، المشار إليها أعلاه، تَعُدّ عمّانوئيل كانْت بين أهمّ الناطقين بلسانها. وفي الواقع فعلى الأخلاقيّة الكانتيّة (Morale) غالبًا ما يُثنى، في أوروبا على الأقلّ، أعضاء المجالس السلوكيّة (Ethique) القوميّة[1]. وتعود بنا الذاكرة هنا إلى ذلك النصّ الشهير الذي يأسف فيه كانْت على عدم وصول عدد كبير من الناس إلى سنّ رشدهم. فقد كتب:

«من السهل أن يكون المرء قاصرًا. إن كان عندي كتاب يقوم مقام العقل، وكان لي مرشد يحلّ محلّ الضمير... لا أحتاج إلى أن أكلّف نفسي، ولا أحتاج إلى التفكير...»[2].

إنّ تلك الدعوة إلى أن يكون الإنسان حرًّا ليحكم بنفسه، في ما هو أخلاقيّ وما هو غير أخلاقيّ، في ما هو سلوكيّ وما هو غير سلوكيّ، هي

(١) Cf. par exemple France QUERE, *L'Ethique et la vie*, Odile Jacob, 1991, p. 263.

(٢) Emmanuel KANT, *Réponse à la question: qu'est-ce que «des lumières»*, publiée dans *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 84.

من ميزات الحداثة. ولكننا قد لا نكون أقلّ خطأ إن استنتجنا عدم التوافق بين الحداثة السلوكيّة والسلطة.

كتب الأب بول ڤالاديه اليسوعيّ في مجلّة *Etudes* (الأبحاث):

«إذا صحَّ أنّ الحداثة لا تحترم التقليد لمجرّد أنّه تقليد، أو لا تحترم السلطة كونها تُعلن نفسها سلطة، فهي تحترم سلطة تقدّم دواعيها كي تُحترَم، وتتقبل تقليدًا يبيّن وجاهته ومشروعيته»[٣].

وقد نكون أيضًا على خطأ، إن استنتجنا من هذه الدعوة، دعوة «الحداثة السلوكيّة» إلى حرّيّة حكم الإنسان بنفسه، أنّ الأحكام السلوكيّة تخلو تمامًا من الموضوعيّة الشخصيّة. إذ إنّ الحرّيّة المُنشاد بها لا تقوم إلاّ على احترام حرّيّة الآخر: **«إعْمَلْ دائمًا بحيث أن تعامِل الإنسانيّة، في شخصك كما في** شخص أيّ إنسان آخر على **أنّها غاية دائمًا، ولا واسطة أبدًا»**[٤]. وإنّ هذا السلوك الذي تتبنّاه الحرّيّة يقوم على ما تقتضيه الشموليّة: **«إعمَلْ دائمًا كما لو كانت إرادتك مشترعةً شاملة»**[٤]. إنّنا ندرك مدى وقع مطلب الشموليّة هذا على مجالس سلوكيّة مدعوّة، في مجتمع متعدّد الثقافات، إلى إصدار أحكام من شأنها أن تحظى بقبول جميع الناس.

هل تقاليد الدين المسيحيّ في الأخلاقيّات، وسلطة الكنيسة في هذا المجال، هي مهمَّشة تمامًا من جرّاء تلك «الحداثة السلوكيّة»؟ قد نبالغ إن ظنَنّا ذلك. فقبلَ كلّ شيء، لا يخفى علينا أنّ التقليد ليس له، في الأخلاقيّات، ذلك المعنى الدقيق الذي قد يتّخذه حين يُراد تبليغ العقيدة. فالمقصود هنا هو تبليغ عدد من القِيَم، وهي أسس الحياة الأخلاقيّة، غالبًا ما لا يعود أصلها إلى الدين المسيحيّ وحسب، بل أضفى عليها الإيمان المسيحيّ عمقًا جديدًا (تحريم القتل، وارتكاب المحارم، والزنى،

---

(٣) Paul VALADIER, «L'Autorité en morale», dans *Etudes*, septembre, 1993, p. 220.

(٤) Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, P.U.F., 1971, p. 30.

واحترام الشخص إلخ...). إنّ أناسًا كثيرين يتبنّون هذه القِيَم، من دون أن يكونوا قادرين على الإفادة من ذلك المزيد من التبرير والعمق اللذين يوفّرهما لهم الإيمان الذي لا يشاركون فيه. ثمّ إنّ كلّ ما يُعرض في مجال الأخلاقيّة هذا، باسم الوحي، يمكن أن يُعرض ويُفهَم على قواعد عقليّة، وما يؤخذ بعين الاعتبار عندئذ، ليس هو السلطة المتذرَّع بها، بل صحّة الأدلّة المعروضة. وكثيرًا ما يُستشهَد بخطبة يوحنّا بولس الثاني التي أُلقيت في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٩ في منظّمة الأمم المتّحدة، والتي تطرّق فيها إلى حقوق الإنسان، من دون الاستناد إلى فكرة لاهوتيّة، وهو موضوع تناولته الرسالة البابويّة فادي الإنسان انطلاقًا من علم لاهوت المسيح. وأخيرًا، فإنّ الاستناد الشائع، في المجتمعات المتعدّدة الثقافات، إلى قِيَم أساسيّة، لا يحول دون وجود فوارق في التراتبيّة التي يجب إدخالها في تلك القِيَم، أو في طريقة استنتاج كيفيّة التصرّف، انطلاقًا من هذه القِيَم، في أوضاع ملموسة. أعلن المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ الكنيسة المؤتمَنة على وديعة الكلمة الإلهيّة، التي هي مصدر **نظامها الدينيّ والأخلاقيّ**، لا تملك دائمًا الجواب المباشر عن كلّ **سؤال من هذه** الأسئلة، وهي مع ذلك ترغب في أن تجمع ما بين نور الوحي **واختبارات** الجميع لإنارة الطريق التي راحت الإنسانيّة تندفع فيها»(٥). فمشاركة المسيحيّين في بحث مشترك، ضمن احترام كلّ واحد، ليست تهميشًا للتقليد المسيحيّ ولا لسلطة الكنيسة.

لا عجب أن نرى، في مجتمعات متعدّدة الثقافات، دولًا تُصدر، بناءً على مشورة المجالس السلوكيّة القوميّة، قوانين لا تُرضي السلطات الدينيّة تمامًا. فيكون الأمر المهمّ عندئذ أن يميّز المؤمنون بوضوح بين ما هو شرعيّ وما هو أخلاقيّ: فلا يكون التصريح بأنّ شيئًا ما هو شرعيّ، بديلًا من ضمير كلّ واحد، ولا إعفاءه من مسؤوليته الشخصيّة. إنّ ما هو شرعيّ يضع حدودًا، في مجتمع معيّن وظروف تاريخيّة معيّنة، لكي تُراعى

(٥) *Gaudium et spes*, n° 33.

قِيَم مشتركة بين الجميع بقدر كثير أو قليل، ويُترك لكلّ واحد حرّيّة البقاء أمينًا على قِيَمه الشخصيّة والتدرّج، عند الحاجة، باعتراض ضميره.

٢. التجاوب مع توجيهات الكنيسة في شؤون سلوكيّات طبّ الحياة

من المَهمّ أوّلًا أن نلفت الانتباه إلى أنّ السلطة الكنسيّة، حين تدلي بتصريحات في مجال طبّ الحياة، فإنّ تصريحاتها ليست نتيجة وحي أو نقل تقليد من التقاليد. لا شكّ في أنّ تلك التصريحات مبنيّة على تصوّر معيَّن للإنسان، عن اقتناع بأنّه يجب المحافظة على بعض القِيَم، تمسّكًا بترابطها بأحد التقاليد. لكنّ هذه التصريحات هي نتيجة طرح أسئلة، وقيام بتمييز، واختبارات من قِبَل مسيحيّين وجماعات مسيحيّة قيّمت قراراتها وسلوكها في ضوء إيمانها. فعلى أثر اختبار أطبّاء، مثلًا، وممرّضات على صلة يوميّة بالألم والموت، تكلّمت السلطة الكنسيّة على شأن الاهتمام بالمُحْتَضرين، فشجبت القتل الرحيم وأوصت باستخدام المسكّنات بما فيها المسكّنات المخدِّرة. وانطلاقًا من اختبار بعض العلماء الأحيائيّين والأطبّاء الاختصاصيّين، وهم مطّلعون، بأفضل وجه، على ما في بعض التقنيّات من حدود ومخاطر، قرّرت أن تتكلّم على الإنجاب الناجم عن تدخّل الطبّ. إذ إنّ المداواة الجينيّة تطرح مشاكل عويصة ما زالت غير موضّحة كما يجب، وبقدر ما تزداد معرفتها وتكون موضوع تفكير في العمق، تستطيع السلطة الكنسيّة المشاركة في هذا التفكير. إنّ الكنيسة، وهي الجماعة المسيحيّة، التي لا تقتصر على البابا والأساقفة، هي مكان تمييز للسلوك المسيحيّ. نعرف أنّ كلًّا منّا لا يعيش وحده في إيمانه وفي قراراته، بل إلى كلّ واحد يعود أوّلًا أن يطرح أسئلته، ويتثبّت من اختباراته، ويبتّ في تصرّفاته، ويتوصّل إلى قناعات. ولا يجوز حصر ممارسة الطبّ المسيحيّة في الخضوع لتوجيهات رومة(٦).

---

(٦) François-Xavier DUMORTIER, «Parole d'Eglise et conscience chrétienne», in *LAENNEC*, printemps, 1989.

وحين تتّخذ تلك التوجيهات صيغة وثائق رسميّة، كيف يجب التجاوب معها؟ لا بدّ أوّلًا أن يأخذ هذا التجاوب بعين الاعتبار أنّنا بصدد وثيقة كنسيّة، فهي تقتضي من قِبَلنا حكمًا سابقًا مؤيِّدًا، أي تأهّبًا في عقلنا وفي فهمنا. إذ إنّ التوجيهات الكنسيّة، وهي لا تطابق تلقائيًّا وجهة نظرنا، تفيدنا أوّلًا بأنّها تُرغمنا على توضيح الأسباب التي تقوم عليها وجهة نظرنا، وتلفت انتباهنا إلى أنّ تفكيرنا ليس هو تفكير جميع الناس، وتثير مسألةً كنّا نظنّ أنّها تُفلت. ثمّ إنّ تلك الإرشادات موجَّهة إلى أشخاص، أي إلى كائنات عاقلة يُرادُ إقناعها. فهي تنطلق إذًا من أسئلة، وتستند إلى معلومات وأبحاث قام بها بعض أهل الاختصاص، وتعرض أدلّة، وتشرح تحليلًا، وتأتي بنتائج مفصّلة. وكثيرًا ما تَرِد هذه التفاصيل في نصوص توجيهات الكنيسة، لكنّها لا تُفهَم إن لم تُقرأ وإن اكتفينا باستشهادات اعتباطيّة ومجزّأة، علمًا بأنّ الأخلاقيّات المسيحيّة هي وحدة مترابطة الأطراف. وقد تختلف التفاصيل باختلاف صِيَغ الوثائق: فإنّ الكنيسة لا تُلزِم بالخضوع لسلطتها بدون تمييز. فثمّة فرق في الإلزاميّة بين خطبةٍ للبابا موجَّهة إلى حجّاج يزورون أماكن مقدّسة، وتعليم أعدّه مجمع رومانيّ، أو رسالة عامّة أصدرها البابا.

وأخيرًا، فإنّ الكنيسة تخاطب أشخاصًا، أي ليس كائنات عاقلة وحسب، بل كائنات حرّة عندها ضمير. ورد في المجمع الفاتيكانيّ الثاني التحديد التالي للضمير: **«إنّه شريعة حفرها الله في قلب الإنسان؛ وكرامته هي في أن يخضع له، وبموجبه سوف يُدان. والضمير هو المركز الأعمق في الإنسان، والهيكل الذي ينفرد فيه إلى الله، ويسمع فيه صوت الله»**. ويضيف المجمع: **«وفاءً لهذا الضمير، لا بدّ للمسيحيّين، بالاتّحاد بسائر البشر، أن يطلبوا الحقيقة، ويبحثوا عن حلٍّ عادل للقضايا الأخلاقيّة الكثيرة التي تعترض حياة الأفراد والجماعات»**(٧). وهذا ما يلفت الانتباه إلى أنّه ليس من أصول أخلاقيّة تامّة جاهزة، تحدّد طريقة السلوك في جميع

(٧) *Gaudium et spes*, n° 16. Cf. Paul VALADIER, *Eloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1994.

الظروف، ولا نماذج أعمال أخلاقيّة يكفي الإنسان أن يلجأ إليها وينسخها. إذ إنّ الأوضاع البشريّة هي أشدّ اختلافًا، بحسب العصور والناس، من أن يكون للمشاكل الأخلاقيّة التي تطرحها تلك الأوضاع حلولٌ معدَّة مسبقًا. فإلى ضمير كلّ واحد يعود إيجاد هذه الحلول. وكثيرًا ما يحتاج هذا الضمير إلى مرشدين، وهناك بعض المرشدين الذين يتمتّعون بسلطة أدبيّة كبيرة، فلا يكون من الفطنة ألّا تُؤخذ أحكامهم بعين الاعتبار. ولكن ما من أحد منهم يستطيع أن يكون بديلًا من الضمير الشخصيّ.

على الإنسان أن يخضع لضميره، فهو مسؤول أمام ضميره. ونضيف: إنّ الإنسان مسؤول عن ضميره. لا شكّ في أنّ الضمير وُهب لنا، ولكن لا بدّ من أن يتدرَّب وينمو. وإن كان تدرُّبُ الضمير غيرَ كافٍ، كانت ممارسته ناقصة: فإنّ الضمير يسعى إلى الخير، ولكنّ هذا الخير، في الوضع المعنيّ، لا يُتبيَّن كما يجب. ويَتِمّ تدرّبُ الضمير أوّلًا انطلاقًا من الاختبار. فإنّ الضمير لا يتدرَّب في الفراغ، بل في واقع الحياة. كلّ واحد يجد نفسه في أوضاع تفرض قرارات لا يمكن أن تُتَّخذ «بلا تفكير»، أو أمام مشاكل يوميّة تُخفي الأجوبةُ الروتينيّة عنها خياراتٍ قد تُتَّخذ بدون تروٍّ. لا بدّ للضمير من أن نواجهه ونستحثّه ونجادله. فالضمير إنّما يتدرّب عن طريق التداول والنقاش. ولا يمكن أن يكون أيّ قرار صالحًا، إن لم يفكَّر فيه ويناقَش. والإرادة الحسنة غير كافية، إن لم تهتمّ بالاستنارة، ويكون التفكير قصير المدى إن لم يشارك فيه الآخرون. ويجب أن نشير أخيرًا إلى أنّ الإنسان، إن كان قليل الاهتمام عادةً بالسلوك الأخلاقيّ، وإن خنق ضميره، كَلَّ هذا الضميرُ أو وقع في سُبات. فلا يعود عندئذٍ يعمل خلافًا لضميره وحسب، بل يمسي «فاقد الضمير».

هذا ما نستطيع أن نقوله بإيجاز عن تلك المسألة العويصة، مسألة السلوك المسيحيّ في التعامل مع مشاكل سلوكيّات طبّ الحياة. ويبدو من الأهمّيّة بمكان أن يطّلع جميع الذين هم أو سيكونون في صلة بالحداثة السلوكيّة، على القواعد العقليّة التي يستند إليها الخطاب السلوكيّ لأنّها، في ما يختصّ بهم، تمكّنهم من الحصول على القناعات الشخصيّة، ومن

الوصول إلى تأييد الضمائر. فعلى سبيل المثال، ولمناسبة عقد اجتماعات مع بعض مديري المدارس، في إطار الأيّام التي عولج فيها موضوع السيدا، لاحظتُ بدهشةٍ أنّ غير واحدٍ منهم كان يشدّد على حجّة السلطة فقط، في حين كان بعضهم يولون التربيةَ الجنسيّة وتهذيب الضمير الأهمّيّةَ الكافية. إنّ طاعة الله في الدين المسيحيّ لها وساطات، منها وساطة الضمير، وهي أساسيّة. ويبدو مهمًّا أيضًا أن يُشار إلى أنّ قناعاتنا، التي تبرّر قرارات تتحمّل مسؤوليّتها أمام الله وأمام الآخرين، يجب أن تكون قرارات تُكوَّن في داخل الكنيسة. فمَن كان مسيحيًّا، كان وعَمِل في داخل الكنيسة، أي في جماعة تُعِدُّ، في ضوء الوحي المسيحيّ وترابطًا بتقليد من التقاليد، سلوكيّات لأوضاع معقّدة ومتقلّبة. مَن كان مسيحيًّا، لا يكتفي بأن يتّبع تقليدًا، بل يشارك في وضع هذا التقليد.

(تعريب الأب صبحي حمويّ)

المناهج التربويّة اللبنانيّة الجديدة:
أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

إنطلقت ورشة إصلاح المناهج التربويّة اللبنانيّة، بعد ربع قرن من الجمود، عندما تمّت الموافقة، عامّ ١٩٩٥، على هيكليّة التعليم الجديدة التي أعدّها المركز التربويّ للبحوث والإنماء، بموجب قرار مجلس الوزراء رقم ٢٢ تاريخ ١٩٩٥/١٠/٢٥. ولا شكّ أنّ الكتاب الذي أصدره المركز التربويّ آنذاك يُعتبَر المنطلق والمرتكز والخطّة الأساسيّة التي استندت إليها البرامج والكتب والوسائل التعليميّة الجديدة المختلفة.

ما هو الجديد في المناهج المعتمدة، وهل الجديد مرادف للحداثة في التربية والتعليم؟ ذلك هو السؤال الذي نطرحه في هذا الحيّز المحدود.

يصعب حصر الجديد في المناهج المستحدثة، إلاّ أنّنا سنعرض له بصورة سريعة:

- الهيكليّة أصابها بعض التعديل، إذ أصبحت سنوات المرحلة الابتدائيّة ستًّا بدل خمس، وذلك بهدف دفع العدد الأكبر من التلامذة إلى المزيد من التعليم الإلزاميّ، ولكنّ الإلزاميّة لم ترَ النور بوجه جدّيّ، إذ إنّها ترتبط بالمجّانيّة، وهذا ما ليس متوافرًا اليوم. وتغيّرت الأسماء، فأصبح التعليم حتّى عتبة المرحلة الثانويّة يسمّى «أساسيًّا». وأُدخل في كلّ المراحل موادّ التكنولوجيا والمعلوماتيّة والفنون، كما أُدخِلت في المرحلة الثانويّة الحضارات والاجتماع والاقتصاد. وهذه الموادّ في غالبيّتها ليست جديدة في لبنان، إذ إنّ الكثير من المعاهد التي تعتمد المناهج الأجنبيّة، كالفرنسيّة أو الإنكليزيّة، تدرّسها بوجه أو بآخر.

- وإلى جانب التغيير في الهيكليّة وربطه بالتعليم المهنيّ والتقنيّ فيما يختصّ بالذين يودّون ترك التعليم العامّ، فإنّ الأساليب العلميّة والطرائق

(*) رئيس تحرير المشرق. رئيس ثانويّة «سيّدة الجمهور».

التدريسيّة مدعوّة إلى التغيّر، إذ إنّ الأسلوب الجديد يدعو التلميذ إلى المشاركة في العمليّة التربويّة عبر الاستقراء والملاحظة والتعبير والتحليل... كما أنّ طرائق جديدة، ذات صفة اختباريّة، أخذت تقوم بدورها في التعليم بدل التلقين والإملاء والحفظ غيبًا وتغليب الكمّ على النوع. ولا شكّ أنّ هذا كلّه هو من الجديد، بالرغم من أنّ شريحة كبيرة من القطاع الخاصّ أدخلت جميع هذه الأساليب إلى التعليم منذ زمن بعيد.

- والجديد أصاب أيضًا مجمل مناهج الموادّ الأساسيّة في اللغات والآداب والعلوم بتنوّعها، وذلك من حقّ التلميذ اللبنانيّ بعد أن تجاوزت البرامج الأجنبيّة البرنامج اللبنانيّ بأشواط بعيدة. والقطاع الخاصّ المدرسيّ كان يطالب منذ أن وضعت الحرب أوزارها، أن يتمّ إصلاح هذه البرامج سريعًا لِيُصار إلى ردم الهوّة بين البرنامج اللبنانيّ وسواه من البرامج، وخصوصًا أنّ المناهج اللبنانيّة كان يسيطر عليها الطابع النظريّ الذي يغلّب الجانبَ المعرفيّ على الجانب العمليّ الاختباريّ، وهذا ما كان يوجّه التلميذ نحو الحفظ والاستظهار عوض التحليل والتركيب.

إلاّ أنّ هذا الجديد كلّه، وهو نسبيّ بالنظر إلى كلّ ما يُعمَل به في بعض مدارس لبنان، يصبّ في خانة الحداثة إذ إنّه يغلّب في الإجمال، على صعيد التطبيق والواقع، وعلى صعيد الأهداف، النواحي التالية:

[أوّلًا:] لا خطّة تربويّة ولا عمليّة تعليميّة من دون مشروع متكامل وشموليّ، وهذا ما لحظته الهيكليّة الجديدة، مع العلم أنّ مفهوم «المشروع» في فلسفة التربية هو مرتبط بالحداثة، إذ إنّه جواب عقلانيّ إنسانيّ متكامل عن مجمل أسئلةٍ يطرحها الواقع. إنّه عبارة عن خيارات منطقيّة للتغلّب على كلّ صعوبة تمنع الإنسان الاجتماعيّ الاقتصاديّ الدينيّ من أن يحقّق ذاتيّته وإمكانيّاته. فالهيكليّة الجديدة أسّست البرامج المستحدثة عبر تحديد مفهومها ومضمونها، وعبر صياغة مبرّراتها المنطقيّة، ووضع غاياتها وأهدافها. ولكي يتكامل المشروع التربويّ، حدّدت الخطّة الجديدة مراحل التعليم وأهدافها ومواصفاتها، ثمّ رسمت وضعيّة تطوّر التربية من نظاميّة وغير نظاميّة، وأعلنت عن قيام إطار تقييم جديد، لا يسعى فقط إلى إعلان

مصير التلميذ عبر علامة جامدة، بل يرتكز أيضًا على ما يسمّى التقييم التكوينيّ، الذي يساعد التلميذ على رؤية وضعه المدرسيّ رؤية صحيحة بما فيها من إيجابيّات وسلبيّات. فالحداثة تكمن هنا في أنّ التربية لم تعد مجمل عناصر منفصلة بعضها عن بعض (كالطرائق والمهارات وبرامج الموادّ...) بل إنّها توحّد تلك العناصر عبر مشروع له أهدافه.

[ثانيًا:] وظيفة أهداف التربية، وهي ضرورة اجتماعيّة وعمل جماعيّ شامل، كما تقول الهيكليّة، تقضي ببناء شخصيّة الفرد، على أن تراعى في تكوينها القدرة على تحقيق الذات وتحمّل المسؤوليّة والالتزام الأخلاقيّ... وكذلك تقضي ببناء المواطن اللبنانيّ. ولا نعلم إذا كان واضع هذه العبارات قد قصد استخدامها بصورة هادفة، إذ إنّ «الفرد» و«المواطن» وإن كانا من المفاهيم الشائعة في زمننا، فإنّهما مرتبطان بفلسفة إنسانيّة هي اليوم في أساس الدولة والوطن. فالفرد البشريّ يتحقّق عبر ثلاثة ميادين: الذهنيّ المعرفيّ، العاطفيّ الوجدانيّ، والسلوكيّ، وهذا كلّه من عمل التربية المدرسيّة، بدون أن ننسى دور الأسرة والمجتمع. وكلّ ميدان مرتبط بالآخر وهذا ما يسمّى التربية الشموليّة، أي تلك التي تهتمّ بتنمية قدرات الفرد وطاقاته، أكانت عقليّة ذهنيّة أم عاطفية أم سلوكيّة. وتهدف المناهج الجديدة، عبر تركيبتها، إلى بناء المواطن وبالتالي المجتمع اللبنانيّ القادر على ممارسة دوره الحضاريّ عربيًّا وعالميًّا.

[ثالثًا:] إذا كانت المناهج تهدف إلى بناء الفرد وتكوين المواطن، فلا بدّ لها من أن تأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يعيش فيه التلميذ، وهنا تتبيّن صعوبة مهمّة البرامج الجديدة في تحقيق الأهداف التي وضعتها. فالهدف الأوّل، وهو بناء الفرد، هو بُعد أساسيّ من أبعاد الحداثة، إذ إنّه يركّز على بناء الشخص الحرّ والواعي، المسؤول عن نفسه وعن الآخرين، في حين أنّ الهدف الثاني، أي تكوين المواطن اللبنانيّ، هو مرتبط بالواقع اللبنانيّ إذ يترتّب على التلميذ أن يكون خاضعًا للعناصر الروحيّة واللغويّة التي تؤلّف ذلك الواقع وأن يكون منفتحًا على الحداثة، عاملًا على تنمية رصيده الثقافيّ والعلميّ وصقل طاقاته الإبداعيّة وتعزيز حسّه الجماليّ

وهذا كلّه، على حدّ قول نصّ الهيكليّة، يضع التلميذ على مستوى الخاصّ والعامّ في الوقت عينه. ويمكن القول فرضًا إنّ الذي وضع هذه النصوص فكّر في أنّ الهدف الأوّل، حينما يتحقّق، هو مدعوّ إلى أن يكون خاضعًا حكمًا للهدف الثاني، إذ إنّ الحداثة التي يكتسبها التلميذ عبر تربية شموليّة لإمكانيّاته وسلوكه، تهدف إلى جعل المواطن يتأصّل في واقعه السياسيّ والدينيّ من ناحية، وأن يستطيع، عبر قدرته العقليّة ومواقفه العاطفيّة، أن يجمع في شخصه بين التقليديّ والحديث، وأن يوفّق بين النقيضين لتكوين شخصيّة تجمع بين الإيمانيّ والعقلانيّ.

دور المعلّم: ويبقى أن نقول إنّ هذه الأفكار التي تنحو منحى الحداثة في التربية، مضمونًا وأسلوبًا، لا تستطيع بلوغ الهدف وحدها، بل هي بحاجة إلى مرشد هو المعلّم، قبل الكتاب والوسائل التربويّة. لذلك قام المركز التربويّ بإعداد قسم كبير من المعلّمين للصفوف التي بدأت تطبّق فيها المناهج الجديدة، ولكنّ المُعِدّين والخبراء يرون أنّ الإعداد السريع والنقص في التجهيزات والمختبرات، وهي شرط من شروط تحقيق المنهجيّة الجديدة، ليسا في صالح نجاح حقيقيّ للنهضة التربويّة، خصوصًا في مجال المدرسة الرسميّة وبعض المدارس الخاصّة. فالمتمرّسون بالقديم يصعب عليهم التغيير، والخروج من التلقين ومحوريّة المعلّم المركزيّة إلى التعليم التكوينيّ عسير.

الخلاصة: لقد وُضع على مستوى لبنان كلّه مشروعُ تربيةٍ حديثة طموح، فهل يستطيع لبنان كلّه أن يواجه التحدّي وأن يحقّق ذلك المشروع؟ وفي حال حقّقه، وهذا مستبعد، فإنّ الانفتاح على الحداثة لا بدّ له من أن يترك الأثر السلبيّ على تكوين الشخصيّة ما لم تستطع هذه الشخصيّة أن تجمع بين الحداثة والعناصر الأساسيّة في التقليد، وهي النقل، والقِيَم الأخلاقيّة الثابتة، والشريعة التي تنظّم الحياة، وجميعها منوط بالعائلة والمجتمع اللذين يكوّنان الوعي الاجتماعيّ، لا بل اللاوعي، خصوصًا أنّ جزءًا كبيرًا من العمليّة التربويّة يبقى في يد التعليم الحرّ، أي في يد المؤسّسات التي تمثّل الجماعات التاريخيّة التي كوّنت الحالة اللبنانيّة.

بعض ملامح لاهوتٍ مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ*

إذا ما أردنا، من خلال بحثنا في التقليد والحداثة، أن نستشفّ ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر، أمكنّنا جمع تلك الملامح حول محاور خمسة:

١ - النظرة الأنثرُبولوجيّة

مِن مُكتسبات الحداثة، منذ عصر النهضة الأوروبيّة في القرن السادس عشر، ركّزت على الإنسان في اتّجاهَيْن مُتكاملَيْن.

فمن جهة، يتميّز المرء بروح نقديّة، لا بل بروح استقلاليّة تجاه الطبيعة، والتاريخ، والسلطة الدينيّة والمدنيّة، والله والأمور الإيمانيّة والأخيريّة... هذا ما حدث بالفعل في الغرب طوال خمسة قرون.

ومن جهة أخرى، إنّ هذا الإنسان كائن يتكوّن من بعض المُقوّمات التي لم يُولِها خطابنا اللاهوتيّ والروحانيّ في الشرق - وفي الغرب أحيانًا - مكانتها المُستوجَبة. ومن بين هذه العناصر التي تستدعي رعاية خاصّة في الشرق:

العقل وقُدرته النقديّة - النظريّة والعمليّة - الجبّارة. فبإمكان الإنسان

(*) معلّم المبتدئين اليسوعيّين في إقليم الشرق الأدنى. أستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كلّيّة العلوم الدينيّة بالسكاكيني - القاهرة.

أن يتساءل عن علاقته بالله، وعن علاقته بالدين والتقليد... أي عن كلّ ما كان يبدو في الماضي أمرًا بديهيًّا وموروثًا، وأصبح اليوم موضع درس أو نقد أو تساؤل أو شكّ. ويفتقر خطابنا اللاهوتيّ والروحيّ إلى مثل هذا العقل الناقد.

وهُناك الوجدان، لا بمعنى العواطف والأحاسيس - كما تتّسم بها طباعنا الشرقيّة - بل بالمعنى الذي حدّده القدّيس برتردس في القرون الوسطى (Affectus)، وعبّر عنه المُتصوّفون في عصر النهضة، وهو عنصر الشعور العميق والقلب المُضطرم حُبًّا لله، ومصدره الروح القدس.

وهناك الجسد الذي يُعبّر عن كيان الإنسان، فيَظهر به للآخرين، ويدخل من خلاله في علاقة بهم. فلم يعُد مفهوم الجسد سِجنًا للنفس ومصدر تدنيس للروح - كما رأته أجيال من المسيحيّة، ولا سيّما الشرقيّة - بل أصبح يُنظر إليه على أنّه حضور الشخص للعالم وللبشر، بل ولله نفسه.

وهناك مُختلف الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والحضاريّة...، وجميعها موضع علاقة الإنسان بالله، وليس البُعد الروحيّ فحسب.

وبموجز العبارة، فإنّ أيّ حديث ثيولوجيّ - أي لاهوتيّ - هو في الوقت نفسه حديث أنثربولوجيّ، بدون أيّ فصل مُمكن بينهما، بل إنّهما متضافران يُخصِب أحدهما الآخر.

وفي ما يختصُّ بالحديث الثيولوجيّ - في إطار اللاهوت المُحيطيّ الشرقيّ - فعليه أن يتأثّر بالحديث الأنثرُبولوجيّ في ما يتعلّق بتجسُّد الله، ليس من حيث التركيز على مُبادرة الله المجّانيّة عندما ظهر في الجسد وحسب، - وهذا ما شدّد عليه اللاهوت الشرقيّ خاصّة - بل أيضًا من حيث ما يترتّب على المُبادرة الإلهيّة هذه من إنسانيّة يسوع الذي أصبح مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة) وشاركنا في أوضاعنا البشريّة كلّها، بمنأى عن أيّ لون من ألوان «الظاهريّة» (Docétisme) التي تنكر حقيقة

التجسّد والإنسانيّة؛ وكذلك، على اللاهوت المُحيطيّ الشرقيّ أن يركّز على تجسّد الإنسان في واقعه البشريّ، كما شدّد عليه اللاهوت الغربيّ خاصّة.

٢ - الحِسّ التاريخيّ

ومن مُكتسبات النظرة الأنثربولوجيّة هذه، اكتشاف معنى التاريخ. فقد سيطرت على خطابنا اللاهوتيّ الشرقيّ الروحُ العقائديّة، فتحجّر وفقد معنى التاريخ، مُتناسيًا أنّ كلّ حديث عقائديّ أو لاهوتيّ أو أخلاقيّ... قد نشأ وتطوّر في مواقف وظُروف لاهوتيّة وكنسيّة وثقافيّة، بل ولغويّة... مُعيّنة، ولا بوجه مُطلق.

فالحِسّ التاريخيّ يُميّز بين ما هو ثابت وما هو مُتغيّر، بين ما هو من باب المضمون الثابت وما هو من باب التعبير المُتغيّر، بين قُدسيّة التقليد الكنسيّ ونِسبيّة التقاليد والعادات الكنسيّة...

وهذا ما عاشه بالفعل آباء الكنيسة إذ استخدموا لُغة عصرهم وفكره وفلسفته... فأبدعوا وصاغوا حديثًا لاهوتيًّا يُناسب عصرهم، بل وأخصبوا بذلك ثقافة عصرهم وفكره.

أمّا نحن الشرقيّين المُعاصرين، فقد ورثنا خطابًا لاهوتيًّا غريبًا عن عقليّتنا وحضارتنا، وعن تساؤلاتنا وحاجاتنا. لذلك، أصبح لِزامًا علينا أن نصوغ خطابنا اللاهوتيّ صياغةً تتميّز، في آنٍ معًا، بأنّها أمينة على تقليدنا، مُبدعةٌ ومُناسبةٌ عصرَنا وتطلّعاته. وإنّ جدليّة الأمانة/الإبداع تتجسّد في «التأويل» (Herméneutique)، حيث قراءة الماضي ومَصادِرِه في ضوء الحاضر. فإنّما الأوقات الزمنيّة الثلاثة التي تُكوِّن الزمان والتاريخ - الماضي والحاضر والمستقبل - نسبيّة، بدون أن يُسيطر أحدها على الآخرَين، كما يُعلّمنا إيّاه الحِسّ التاريخيّ.

٣ - مكانة اللاهوت الروحيّ

من ركائز التقليد الآبائيّ - ولا سيّما الشرقيّ - دمجُ الحديث

اللاهوتيّ والحديث الروحيّ، على خلاف ما توصّل إليه الحديث اللاهوتيّ الغربيّ - أقلّه قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني - الذي فصل بينهما، إذ أولى العقلَ النقديّ والتحليليّ مكانةً مرموقة أفقدت الوجدانَ دوره في تكوين الحديث اللاهوتيّ.

أضف إلى ذلك ما أدّت إليه التيّارات الفكريّة والعلميّة والتكنولوجيّة... الإلحاديّة من فُقدان الحِسّ الدينيّ والروحيّ في الحضارة الغربيّة. أمّا الشرق المسيحيّ - والإسلاميّ أيضًا - فقد حافظ أكثر من الغرب على هذا الحِسّ، ولا سيّما على تعالي الله وتساميه، وعلى حُضوره وعمله في العالم، وعلى قيمة الرموز، ولا سيّما في الليتورجيا من جهة وفي الديانة الشعبيّة من جهة أخرى، وهذا ما ينبغي تنميته في اللاهوت المُحيطيّ.

٤- عنصر التعدُّديّة

تميّز المجتمعات الشرقيّة المعاصرة بأنّها تجمع بين مُختلف الأديان والطوائف، والحضارات والثقافات... وبالتالي، فلم يعُد من الممكن أن تسود فيها نظرةٌ أُحاديّة مطلقة، بل إنّ الآخرَ المُختلف هو عنصرٌ يكوّن الهُويّة الشخصيّة. ومن ثمّ، ينبغي الاعتراف بالآخر، والتعايش معه، والحوار معه... الأمر الذي يؤثّر بلا ريب في الشخصيّة الذاتيّة، بل ويُهدّدها أحيانًا.

ومن هنا تنشأ إشكاليّة الهُويّة/الغيريّة في المجتمع ولدى الأفراد. وإن أهملنا دَرْسَها ومُعالجتها - نظريًّا وعمليًّا - أفسحنا في المجال للعنف، سواء أعنفًا فكريًّا كان أم دينيًّا أم سلطويًّا أم إرهابيًّا، كما تشهده الآن مُختلف المجتمعات البشريّة، ولا سيّما الشرقيّة منها.

٥ - أهمّيّة الجدليّة

إنّ قضيّة التقليد/الحَداثة قد تؤدّي - في داخل الشخص، أو في

صميم المجتمع المدنيّ أو الدينيّ - إلى تصادم القطبَيْن، أو رفض أحدهما، أو إلى الخُضوع لأحدهما، أو إلى وجودهما جنبًا إلى جنب وجودًا انفصاميًّا... ثُمَّ إنّ بعضهم قد يتحمّس للتقليد لتركيزه على الماضي الثابت، وبعضهم للحداثة لتركيزها على الحاضر المُتغيِّر، وبعضهم لأسطورة المُستقبل وتقدُّم الإنسان اللانهائيّ... إنّ جميع هذه المواقف لا يقبلها الفكر النقديّ الرزين.

أمّا الموقف الصائب، فإنّه يتّجه إلى الاتّزان بين القطبَيْن، وإلى محاورة واحدهما الآخر، وتفاعلهما، وتكاملهما؛ وكذلك إلى التصحيح والإخصاب المُتبادلَيْن، في عمليّة جدليّة وفي مسيرة دمج ونموّ ديناميّة مُستديمة.

هذا، وإن ركّزنا - نحن الشرقيّين الكاثوليك - أكثر من غيرنا على **الحداثة**، فبفضل ارتباطنا بالكنيسة الجامعة، من دون تناسي شرقيّتنا المرتبطة - أكثر من غيرها - **بالتقليد**.

وما يُقال من ضرورة الجدليّة في قضيّة التقليد/الحداثة، يُقال في قضايا أُخرى أيضًا: المجال الروحيّ/الجسديّ، العقليّ/الوجدانيّ، الروحيّ/الزمنيّ، المحلّيّ/الجامعيّ، الدنيا/الآخرة، البُنُوية/الغيريّة...، وفي نهاية المطاف الله/الإنسان في ضوء سرّ التجسُّد. إنّ الجدليّة تتجاوز المنهج العلميّ لتُصبح موقفًا حياتيًّا ولاهوتيًّا.

* * *

تلك هي أهمّ ملامح لاهوت شرقيّ مُحيطيّ مُعاصر. وإن لم تُحلّلها الندوة جميعها، ولم تولِها جميعَها القدرَ الكافي من البحث، إلاّ أنّها تظلُّ خُطوطًا عريضة وكذلك اتّجاهًا أساسيًّا في سبيل فكر لاهوتيّ وروحيّ وأخلاقيّ ورعويّ وكنسيّ... في شرقنا المسيحيّ العربيّ.

من آخر منشورات دار المشرق













وفاة المطران إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

مدير «المشرق» السابق (١٩٥١-١٩٧٠)

لقد توفّي المطران خليفه يوم الثلاثاء الموافق السابع من تمّوز/يوليو ١٩٩٨ عن أربع وثمانين سنة أمضاها في العمل الدؤوب والعطاء المثمر، يخدم الكنيسة والإنسان والمعرفة.

أبصر النور في بلدة كفرشيما القريبة من بيروت في العاشر من أيّار/مايو ١٩١٤. وتلقّى أولى دروسه في ثانويّة الآباء اليسوعيّين البيروتيّة، ثمّ التحق برهبانيّة معلّميه في العشرين من عمره، العام ١٩٣٤، فدرس الآداب والفلسفة واللاهوت والروحانيّات والإسلاميّات متنقّلًا بين جامعات باريس وليون وإنكلترا وروما. وعاد إلى بيروت بعد ١٤ سنة من التحصيل والتخصّص ليدرّس اللاهوت النظريّ مدّة تربو على اثنتين وعشرين سنة. وكان في أثناء ذلك قد تسلّم زمام مجلّة المشرق في العام ١٩٥١، فأشرف على إدارتها وتحريرها عقدَيْن كاملَيْن. وإلى جانب التدريس والتأليف الخصب تبوّأ عدّة مناصب، منها عمادة كلّيّة اللاهوت في جامعة القدّيس يوسف ببيروت (١٩٥٤-١٩٥٨)، كما ساهم في تأسيس عدد من المنظّمات الروحيّة والاجتماعيّة وإرشادها، ضمّت خاصّة المثقّفين من الإكليرس والعلمانيّين.

وبين ١٩٦٠ و١٩٧٠ تركّز قسم كبير من نشاطه على مواكبة شؤون المجمع الفاتيكانيّ الثاني، (١٩٦٢-١٩٦٥). فكان مستشارًا لاهوتيًّا للبطريرك المارونيّ بولس بطرس المعوشي يرافقه في المجمع المذكور،

وبتابع بعد ذلك في مجمع الأساقفة العالميّ (١٩٦٧-١٩٧١).

وفي ٥ نيسان/أبريل ١٩٧٠ رُسم مطرانًا نائبًا بطريركيًّا مارونيًّا في بكركي، فاضطرّ إلى ترك التدريس وإدارة المشرق لينصرف إلى أعماله الأسقفيّة الجديدة. وفي العام ١٩٧٣ نُقل من لبنان إلى أوستراليا حيث أسّس مطرانيّة سيدني المارونيّة، وبقي على رأسها حتّى تقاعده لبلوغه السنّ القانونيّة في العام ١٩٨٩.

ورغم تنحّي المطران رسميًّا عن إدارة إبرشيّته، فإنّ همّته لم تَخبُ، وتابع في لبنان نشاطه الرسوليّ يعظ ويُرشد ويكتب حتّى الأشهر الأخيرة قبل وفاته.

لقد ترك الأسقف العلّامة مجموعة كبيرة من المؤلّفات سبق أن أحصت المشرق قسمًا كبيرًا منها لمناسبة انتخاب المطران خليفه[1]، وقد توزّعت بين مقالات لاهوتيّة وفلسفيّة ودينيّة واجتماعيّة وأدبيّة صدر معظمها في المشرق، وكُتُبٍ تمتّ في غالبيتها إلى التراث المغمور، أكبَّ المطران الراحل على تحقيقها ونشرها. ولم ينقطع، رحمه الله، عن التأليف بعد تولّيه مهام الأسقفيّة فصدر له، في ما صدر:

- تعريب الجوّ الإلهيّ لمؤلّفه الأب بيار تيّار ده شاردان (بالاشتراك مع الأب جورج رحمه الأنطونيّ)، بيروت، ١٩٧١.
- اليمين واليسار في لبنان في خدمة مَن؟، سيدني، ١٩٧٩.
- إجتماعيّات (مجموعة مقالات ومواعظ)، بيروت، ١٩٨٠؛ الجزء الثاني، بيروت، ١٩٩٤.
- معجم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أعدّه ونسّقه بالاشتراك مع الخوري (المطران) فرنسيس البيسريّ، بيروت، ١٩٨١.
- مريم العذراء وقضايا العصر، بيروت، ١٩٨٤.
- تعريب معجم اللاهوت الكاثوليكيّ لمؤلّفيه الأبوَين كارل راهنر وهربرت

---

(١) أطلب: أ. كميل حشيمه: «أسقف مارونيّ جديد، سيادة المطران عبده خليفه»، المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٥٧-٢٦٢.

فورغليمر، بيروت، ١٩٨٥.

- البطريرك إسطفان الدويهيّ المؤرّخ، بيروت، ١٩٩٣.
- مَن هو ذاك الرجل يوسف بن داوود؟، بيروت، ١٩٩٤.
- تحقيق كتاب منتخب الزمان في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان لابن الحريري، بيروت، ١٩٩٥.
- كما أنّه نقل إلى الفرنسيّة كتابًا عن جبران: Wahib Kayrouz, *Gibran dans son musée*, Zouk Mikaël, 1996.

أضف إلى ذلك عددًا من المقالات في المجلّات اللبنانيّة (مثلًا: المسرّة، كانون الثاني ١٩٩٢) والأوستراليّة (صوت المغترب، سيدني).

وكان الراحل النشيط يُعِدُّ للطبع، أسابيعَ معدودة قبل وفاته، رياضةً روحيّة بحسب طريقة مؤسّس رهبانيّته القدّيس إغناطيوس ده لويولا.

رحمه الله رحمةً واسعةً، وأجزل له الثواب لقاءَ أمانته وسخائه.

أ. ك. ح.




الأب لويس شيخو
تاريخ فن الطباعة في المشرق


الأب لويس شيخو
بيروت تاريخها وآثارها


LE STATUT LÉGAL
DES NON-MUSULMANS
EN PAYS D'ISLAM


تاريخ
الآداب العربية



الخيرُ العامّ وبنيانُ المجتمع

قراءة لتحدّيات الخير العامّ اللبنانيّ انطلاقًا من الإرشاد الرسوليّ[1]

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة: خصوصيّةُ لبنان

يُجمِعُ المحلّلون الاجتماعيّون والسياسيّون، من محلّيّين وأجانب، على ما يميّز لبنان عن محيطه الاجتماعيّ السياسيّ: بنيةٌ اجتماعيّة تقوم على التعدّديّة الثقافيّة والدينيّة بحيثُ يصبح المجتمعُ اللبنانيّ ساحةً تلتقي فيها وتتفاعلُ معطياتُ العالَم الإسلاميّ والمسيحيّ معًا، ونظامٌ سياسيّ يوفّر، على الرغم من نواقصه وصعوباته الراهنة، فسحةً للممارسة الديموقراطيّة ويضمنُ الحدَّ الأدنى من الحرّيّات المدنيّة والدينيّة.

غير أنّ المجتمعَ اللبنانيّ ما زالَ في طورِ البحثِ عن وحدته الفعليّة بدون أن تعني لك الوحدةُ المنشودة القضاءَ على ما يميّز لبنان، أي التنوّع الثقافيّ والدينيّ. على أنّ هذه الملاحظة تنطوي على تحدٍّ كبير وصعوبةٍ بالغة. فالتاريخ اللبنانيّ، القديم والحديث على السواء، يبيّنُ جليًّا أنّ الوحدةَ المبنيّة على التماثل الثقافيّ والدينيّ أمر مستحيل، في حين أنّ

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديدٌ للبنان، وجّهه بعد السينودس قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في لبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

التنوّع، بالرغم من غناه، هو في أحيانٍ كثيرة مصدرُ توتّرات إن لم نقل نزاعات في أوقات السلام النسبيّ، نزاعات قابلة للتحوّل سريعًا إلى أزماتٍ يمكن أن تؤدّي إلى تفكّك المجتمع.

في ظلّ هذه المفارقات التي تطبعُ حياة لبنان الاجتماعيّة والسياسيّة، لا يختلفُ اثنان على أنّ الوحدةَ المنشودة لا يمكن أن تُحقّق إلاّ من طريق التعاون والتفاهم والحوار حول الخير العامّ، لا من طريق إثارة الأزمات والإكراه.

الخير العامّ والواقع الطائفيّ.

إلاّ أنّ الكلام على الخير العامّ في الإطار اللبنانيّ، حيث تستمرُّ الطائفيّة، ما هو بالأمر اليسير. وفي الواقع، يقوم النظامُ اللبنانيّ، الذي تتبيّن ضرورتُه الحتميّة يومًا بعد يوم من أجل ديمومة البلاد، على مفارقة لافتة: تَلازُمُ الديمقراطيّة والطائفيّة، بحيث تُضحّي الأُولى الإطار القانونيّ والوظيفيّ للثانية. فكيف يمكن بالتالي أن نفكّر في ديناميّة الخير العامّ بظلّ واقع واهن كهذا؟ ذلك بأنّ الطوائف تكمن في أساس بنيةِ السلطة التحتيّة وتمثّل قوّتها الدافعة. بيد أنّ هنالك سؤالاً آخر أكثر صعوبة لا يمكن تجاهله في هذا الموضع: إنّ التطرّق إلى موضوع الخير العامّ يستلزمُ دراسة العلاقة القائمة بين السلطة والرباط الاجتماعيّ من جهة، وبين السلطة والخير العامّ من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنّ مضمون الخير العامّ نفسه يحتاج إلى تحديد.

١. الخير العامّ في الإرشاد الرسوليّ

في إطار بحثنا عن نقطة انطلاق لتوسيع آفاق تفكيرنا في مسألة الخير العامّ اللبنانيّ، بدا لنا أنّ الإرشاد الرسوليّ يفي بالمطلوب، لا لأنّه وثيقة كنسيّة رسميّة تعني المواطنين المسيحيّين بوجه عامّ والكاثوليك منهم بوجه خاصّ وحسب، بل لأنّه وثيقة لاقت الترحيب من مختلف فئات الشعب اللبنانيّ وطوائفه. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لو ألقينا نظرة إلى

مضمون الإرشاد الرسوليّ لوجدنا أنّ فكرة الخير العامّ تحتلّ فيه مكانًا بارزًا، ولا سيّما في المقاطع التي تتضمّن كلامًا على الوحدة وبناء المجتمع. وفي هذا الصدد، يُقدّم الإرشادُ التعاونَ من أجل تحقيق الخير العامّ على أنّه مبدأ دناميّ يقود نحو وحدة المجتمع المنشودة.

والمفارقة اللافتة في هذا التعاون هو أنّه لا يُلغي ما هو خاصّ، بل يبيّن له وجهته في داخل المجتمع، كما يُعطي الخيرَ الأكثرَ شموليّةً علّةَ وجوده. بهذا المعنى، تأتي فكرةُ الخير العامّ لتلتقي تمامًا موضوعَ الوحدة في التنوّع[٢] الذي نجده في مجمل صفحات الإرشاد الرسوليّ.

يُذكَر الخير العامّ بوضوح في سبعة مقاطع من الوثيقة الكنسيّة، ويُضفَى عليه مضمونٌ محدَّد وغائيّة واضحة، وهو يعني بوجه خاصّ ثلاث فئات من مكوّنات المجتمع: المؤمنين العلمانيّين، وجميع اللبنانيّين، والأشخاص الملتزمين الحياة العامّة.

أ - مضمون الخير العامّ وغائيّته

نجد مضمون الخير العامّ في مقطعين (رقم ٨٩ ورقم ٩٥):

«ليجتهد الذين آمنوا بالله في القيام بالأعمال الصالحة» (طي ٣: ٨). فمن الآن وصاعدًا يجبُ على الجماعات الروحيّة والأُسَر الفكريّة، المقيمة في لبنان، والمتّصلة بالله الذي يعبده جميع الناس ويجتهدون في خدمته، أن تنتهج طريقًا أشدّ تضامنًا. وهذا ما يعبِّر عنه فعلًا في القيام بأعمال ملؤها الصداقة والتفاهم، في احترام لا بديل له لكرامة الأشخاص وحرّيّة الضمير والحرّيّة الدينيّة، وهي عناصر أساسيّة للخير العامّ» (رقم ٨٩).

---

(٢) إحدى الحقائق الجديرة بالذكر في الإرشاد الرسوليّ هو المكان المميّز الذي يحتلّه موضوع الوحدة في التنوّع، أكان ذلك في المقاطع التي يدور فيها الكلام على وحدة الكنائس الكاثوليكيّة أو على الوحدة الوطنيّة. والموضوع، كما هو مُقدَّم، يتميّز بالتوازن الدائم بين الحقّ في الاختلاف والتنوّع، وواجب الوحدة. راجع: الأب تُوم سيكنغ اليسوعيّ، «في خطى السينودس، الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان، بعض المفاتيح لقراءته»، في: المشرق (تمّوز - كانون الأوّل ١٩٩٧)، ص ٢٧٥-٢٩٩.

إلى أوجه الخير العامّ هذه، التي تركّز بالأكثر على الإنسان الفرد مذكّرةً بكرامته وحرّيّة ضميره وحرّيّته الدينيّة - وهي خصائص ألحّ عليها المجمع الفاتيكانيّ الثاني -، يُضاف من ثمّ البعد الجماعيّ:

«إنّ حقّ الناس، والمؤسّسات التي تضمنه، تؤلّف مرجعيّات لا بديل عنها، وتدافع عمّا للشعوب والأشخاص من كرامة متساوية. إنّ لنا في ذلك أحد التعابير الصادقة عمّا هو الخير العامّ، وهو أساس ما للشرعيّة التي يجب أن يخضع لها الأشخاص.

إنّي أدعو جميع اللبنانيّين إلى أن يرعَوا ويُنموا في ذاتهم، خاصّة في الأجيال الفتيّة، العزم الثابت والمثابر على العمل من أجل الخير العامّ، أي من أجل خير الجميع وكلّ فرد، لأنّنا جميعًا مسؤولون حقًّا عن الجميع» (رقم ٩٥).

يتّضح ممّا سبق أنّ هدف الخير العامّ هو في الوقت نفسه الإنسان الفرد وجميع الناس. في السعي إلى تحقيق خير «الجميع» إذًا، لا يُلغى الخير «الخاصّ»، بل، وبمفارقة لافتة، تراه يتأكّد: فهو يبلغ تمامه في خير الجميع. وفي الواقع، نجد مصدر تعريف الخير العامّ هذا في نظرة الكنيسة إلى الإنسان والإنسانيّة[٣].

---

(٣) لم يكشف يسوعُ المسيح للبشر عن الله وحسب، بل أيضًا كشف عمّا هو الإنسان، محقّقًا بحياته وموته وقيامته مصيره الأصليّ. فيسوع هو «آدم الآخر» و«صورة الله» (راجع على سبيل المثال: ١ قورنتس ١٥/٤٥، وقولوسي ١/١٥). وهو الإنسان الجديد بحسب الله، «وبكر لإخوة كثيرين» (رومة ٨/٢٩). وبواسطة فصحه، أقام علاقة جديدة بين البشريّة والله الآب، علاقة قائمة على هبة الروح القدس بغية جمع البشر جميعًا في المحبّة، في جسد واحد هو جسد المسيح السرّيّ (راجع: ١ قورنتس ١٢).

يتّج من ذلك أنّ الوحي المسيحيّ يجعل قيمةَ الإنسان في نفسه، كاشفًا عن قيمته الإلهيّة ومصيره السامي كفرد. فبصرف النظر عن انتماء الإنسان إلى مجموعة سياسيّة اجتماعيّة أو دينيّة معيّنة، هو مدعوٌّ إلى الدخول في حياةِ شركةٍ مع الله الثالوث. وبفضل هذا المصير السامي، يصبح الإنسانُ موضع احترام مُطلق. وبالتالي، يصبح غاية جميع المؤسّسات الاجتماعيّة والدينيّة. بالإضافة إلى ذلك، يبدأ=

يبقى أن نسترعي الانتباه إلى أحد أبعاد الخير العامّ الأساسيّة: الحرّيّة الدينيّة التي تؤلّف جزءًا من حقوق الإنسان، والتي تكتسب وقعًا خاصًّا في الإطار الطائفيّ اللبنانيّ وفي مجمل الشرق الأوسط، حيث للانتماء الطائفيّ والبعد الجماعيّ في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة مكان مميّز. لذا يمكننا أن ندرك أهمّيّة التحدّي الذي أتى في الإرشاد الرسوليّ:

«يجب ألاّ يُخضَعَ أحدٌ للإكراه سواء أكان من قبل أفراد أم من جماعات أم من سلطات اجتماعيّة، وألاّ يُلاحَق أو يُقصى عن الحياة الاجتماعيّة بسبب آرائه، وألاّ يُمنعَ من ممارسة حياته الروحيّة أو عبادته، بحيث إنّه، في أمور الدين، لا يجوز أن يُكرَهَ أحد على عملٍ يُخالف ضميره، ولا يُمنع من العمل، في نطاق المعقول، وفاقًا لضميره، سواءٌ كان عمله في السرّ أو في العلانية، وسواءٌ كان فرديًا أو جماعيًّا» (رقم ١١٦).

يتّضح ممّا تقدّم أنّ ثمّة علاقة حميمة قائمة بين الخير العامّ وحقوق الإنسان التي هي «العناصر الجوهريّة للشرع الطبيعيّ، السابقة لكلّ دستور وكلّ تشريع دولة» (رقم ١١٦).

=الإيمان بالمسيح بهبة الروح القدس، وفي ذلك اختيار لا يقود الإنسان إلى علاقة عموديّة مع الله فحسب، بل أفقيّة مع الآخرين أيضًا، فيصبح تحقيق الأخوّة البشريّة الشاملة دعوة الإنسان الأساسيّة.
وتبعًا للمعنى الأوّل، تبدو الإنسانيّة مجموعةَ بشر متساوين. فالإنسان، بموجب كرامته الشخصيّة، لا يماثل أحدًا، بل هو فريد في الوجود. ولكن، في الوقت نفسه، يعني ذلك مساواته مع الآخرين. وبحسب المعنى الثاني، تتبيَّن وحدة البشريّة كمشروع يقتضي إلغاء كلّ ما يفرّق بين الناس.
بناءً عليه، يقع الإنسان بين قطبين: حقوقه المقدّسة من جهة، وواجبه للعمل من أجل الوحدة من جهة ثانية. وبالنتيجة، هو إنسان مكلّف بدور صعب: تخطّي المناقضة بين الخاصّ والشامل. وهنا يتمّ في تكوّن الإنسان الاجتماعيّ والمجتمعات التي يولّدها ذلك التكوّن، وهي: المجتمع العائليّ والمجتمع السياسيّ والمجتمع المدنيّ أو الأمّة.

ب - المؤمنون العلمانيّون

في مطلع الإرشاد الرسوليّ، في مقدّمته، يجد الكاثوليك اللبنانيّون أنفسهم مدعوّين إلى خدمة الخير العامّ بهدف أن يبنوا، مع مواطنيهم، وطنهم:

«الكاثوليك مدعوّون بنوع خاصّ، وبالتعاون مع مواطنيهم، إلى أن يخدموا المدينة الأرضيّة في مجال الخير العامّ، مُستقين من إيمانهم الهداية والمبادئ الأساسيّة للحياة في المجتمع» (رقم ١).

وفي الاتّجاه نفسه أيضًا، المؤمنون مدعوّون إلى أن يضعوا اقتراحات الإرشاد الرسوليّ موضع التنفيذ على أن يكون همّهم الدائم «الوحدة بين الكاثوليك والخير العامّ للشعب كلّه» (رقم ٧). هذا يعني أنّه يترتّب على المؤمنين أن ينخرطوا في حياة الكنيسة وفي إدارة الشؤون الزمنيّة على حدّ سواء. وفي شأن هذا الواجب الأخير، جاء في الوثيقة:

«ينبغي أيضًا أن نذكر بأنّ هناك ممارسة مسيحيّة لإدارة الشؤون الزمنيّة (...) ومن هنا، ومن أجل أن يبثّوا الروح المسيحيّة في النظام الزمنيّ بالمعنى الذي هو خدمة الشخص والمجتمع، لا يجوز للعلمانيّين المؤمنين قطعيًّا التخلّي عن المشاركة في السياسة، أي عن النشاط الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتشريعيّ والإداريّ والثقافيّ المتعدّد الأشكال الذي يستهدف تعزيز الخير العامّ، عضويًّا وعبر المؤسّسات»[٤] (رقم ١١٢).

لذا، لا يؤلّف انخراطُ المؤمنين العلمانيّين في خدمة الإنسان والمجتمع مجرَّد واجبٍ نابعٍ من حاجة زمنيّة وحسب، بل هو تجاوب مع

---

(٤) من جهة ثانية، نجد في الإرشاد الرسوليّ، في الرقم ٤٥، تعريفًا «لإدارة الشؤون العامّة وسياسة المجتمع»: «هما ذاك العلم المدنيّ الذي يمكّن الناس من التواصل بصلات الصداقة، مع الاهتمام بأن يبنوا معًا أسرة يوحّدها المصير والخير العامّ، رائدها خير الأفراد وخدمةُ الحقيقة، لتحيل كلّ مواطن على حبّ وطنه».

دعوة المسيح إلى أن يعيشوا رسالة الإنجيل في جميع أوجه الحياة الاجتماعيّة. وما ورد في خاتمة الإرشاد الرسوليّ يصبّ في هذا الإطار: «يا أبناء الكنيسة الكاثوليكيّة وبناتها في لبنان، يا أيّها الرعاة والعلمانيّون، أصغوا إلى نداء الربّ ولا تخافوا أن تلبّوه بالتزام ثابت، لأجل خير الجميع» (رقم ١١٧). وخير الجميع هذا يتميّز بكلّ وضوح عن المصالح الفرديّة والجماعيّة التي يجب أن تأتي في المرتبة الثانية (رقم ١٢٠)[٥].

ج - جميع اللبنانيّين

في ضوء ما تقدّم، يبدو أنّ السعي من أجل تحقيق الخير العامّ، ببعديه الفرديّ والجماعيّ، هو من مسؤوليّة جميع اللبنانيّين: «على اللبنانيّين ألّا ينسوا تلك الخبرة الطويلة في العلاقات التي هم مدعوّون إلى استعادتها بلا كلل من أجل خير الأشخاص والأمّة برمّتها» (رقم ٩٠). وذلك يتمّ من طريق تعاون المسيحيّين والمسلمين الدؤوب بروح متجرّدة:

«لا بدّ من تكثيف التعاون بين المسيحيّين والمسلمين في جميع المجالات الممكنة، بروح التجرّد، أي من أجل الخير العامّ، لا من أجل خير أشخاص معيّنين، أو من أجل خير طائفة معيّنة، أو أملًا بالحصول على مزيد من النفوذ والسلطة في المجتمع» (رقم ٩٢).

يخصّ الخير العامّ إذًا جميع اللبنانيّين من دون أن يعني ذلك إنكارًا لحاجات الطوائف المختلفة ولتطلّعاتها الشرعيّة:

«على كلّ فريق أن يحسب حسابًا لحاجات الفرقاء الآخرين

---

(٥) يتّفق هذا النداء مع ما جاء في نداء الجمعيّة الخاصّة لمجمع الأساقفة من أجل لبنان من «أنّ طوائفنا تنحدر أحيانًا لتصبح مجموعات مصالح تتزاحم (...) لِنَحْذَر من تقوية انغلاق طوائفنا على ذاتها بدفاعنا عن مصالحها. بل علينا أن نفتحها على مجتمعنا السياسيّ اللبنانيّ، لنجعل منها أعضاء حيّة تتفاعل مع هذا المجتمع، وأمّة لا يتفرّد فيها أحد بتسيير الخير العامّ، بل نعمل معًا على تسييره» (رقم ٢٠). من جهة أخرى، لا يأتي النداء المذكور على ذكر الخير العامّ إلّا في هذا الموضع.

ولتطلّعاتهم الشرعيّة، بل للخير العامّ في الأسرة البشريّة كلّها» (رقم ٩٤)[٦].

وفي الواقع، إن كان اللبنانيّون يعملون من أجل السلام، فهذا «يفترض، من قِبَل الجميع، إرادةً ثابتةً على احترام إخوانهم والقيام بخطوات في اتّجاههم. وهكذا يتحقّق السلام، أساسًا، بصيانة خير الأشخاص والجماعات البشريّة، التي يتألّف منها الوطن، بما يمكن تسميته بـ«اقتصاد السلام» (رقم ٩٨). أضف إلى ذلك أنّ التضامنَ والمشاركةَ بين المواطنين يُذكّران «بالمبدأ القائل بأنّ خيرات الأرض معدّة للجميع، وأنّ للمعوزين حقّ الأفضليّة» (رقم ١٠٢).

على ما يظهر، يمكن فكرة الخير العامّ أن تنطوي على التباس. فإن كانت تعني الخير الشخصيّ، فهي تعني أيضًا خير الطوائف وخير الأمّة، مع تشديد جليّ على العدالة الاجتماعيّة. سنبيّن في مكان آخر من مقالنا أنّ الخير العامّ يشمل بالضرورة جميع هذه الأبعاد بحيث أنّ إهمال إحداها يؤدّي إلى الابتعاد عن جوهر الخير العامّ.

د - الأشخاص الملتزمون في الحياة العامّة

يُعرَف العمل في الحياة العامّة عادة بأنّه خدمة مسؤولة عن الآخرين. لذا:

«إنّ جميع الذين يرضون تعهّد الخدمة العامّة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، عليهم، من باب الواجب الآمر، أن يحترموا بعض الموجبات الأخلاقيّة، وأن يُخضعوا مصالحهم الخاصّة أو الفئويّة لخير أمّتهم. ومتى عاشوا على هذا النحو كانوا قدوةً لمواطنيهم، وعملوا بجميع الوسائل، لتأتي أعمالهم لصالح الخير العامّ» (رقم ٩٤).

لا شكّ في أنّ الحياة العامّة، التي تعني حتمًا ممارسة السلطة، تجد شرعيّتها السياسيّة والأخلاقيّة في العمل من أجل الخير العامّ (راجع رقم

---

(٦) أنظر: المجمع الفاتيكانيّ الثاني، دستور رعويّ، «فرح ورجاء»، (الفقرة ٢٦).

٩٥). وفي الحقيقة، إن كان كلّ مواطن وجميع المواطنين هم مدعوّون إلى اعتبار الخير العامّ أوّلاً، فهذا، ما دام له بعد وطنيّ، يبقى، بالدرجة الأولى، من مسؤوليّة الأشخاص الذين يمارسون السلطة.

٢. الخير العامّ: علّة وجود المجتمع السياسيّ الوحيدة

مثلما ينتظر الطفلُ بديهيًّا أن يحوطه والدُه بالحماية والمحبّة والرعاية، كذلك تنتظرُ مجموعةُ الناس أن تعود أعمالُ المسؤولين السياسيّين عليها بالخير والفائدة. ولكيما تكون أعمال مسؤولي الدولة منسجمةً مع جوهر السلطة، على هؤلاء التصرّف تبعًا لمتطلّبات تلك «الروح» التي تكمن في سلطتهم نفسها، والتي تهدف إلى تحقيق وحدة الناس وكمالهم. وبمعزلٍ عن هذه القاعدة لا تأتي أعمال المسؤولين إلاّ بالشرّ.

ولكنّ التسليم بأنّ للخير العامّ وجهًا وطنيًّا يوجّه عملَ السلطة في الرباط الاجتماعيّ، يَفترِضُ أن تقبل تلك السلطةُ بوجود خير أوّليّ bienfaisance élémentaire يتأتّى من الخير العامّ نفسه: المساواة التامّة بين الأشخاص والعدالة. ولكن إن آثرت تلك السلطة أن تنحصر في استخدام قوّتها رافضةً ذلك الخير الأوّليّ، أو إن وُجّهت لخدمة بعض المصالح الخاصّة والنئويّة، تحوّلت إلى سلطة استبداديّة في الحالة الأولى وفقدت علّة وجودها في الحالة الثانية.

بوجه الإجمال، لا وجود للمجتمع السياسيّ إلاّ من أجل الخير العامّ. كتب البابا لاوُن الثالث عشر، العامّ ١٨٩٢، ما يلي: «إنّ الخير العامّ هو المبدأ الذي يخلق المجتمعَ الإنسانيّ والعاملُ الذي يحفظه». وقال أيضًا: «إنّ هذا الخير العامّ في المجتمع هو، بعد الله، الشريعةُ الأولى والأخيرة». سنحاول، في الصفحات التي تتبع، أن نوضح هذه العلاقة بين السلطة والخير العامّ مشيرين، في الوقت نفسه، إلى المسائل التي تثيرها تلك العلاقة. في مرحلة أولى، سنتناول الموضوع من زاوية نظريّة، قبل أن نتناوله، في مرحلة ثانية، في إطاره اللبنانيّ.

٣. غايةُ السلطة والخير العامّ

إنّ إحدى المسلّمات البديهيّة هي العلاقة القائمة بين التقدّم في الخير العامّ ومهمّة كلّ سلطة، التي تهدف تحديدًا إلى تحقيق ذلك الخير نفسه. غير أنّ هذه العلاقة الحميمة تُترجَم واقعيًا في الرباط الاجتماعيّ الذي يظهر نموُّه مماثلًا للخير العامّ وبالتالي يتعلّق بممارسة السلطة. على أنّ ذلك يمرّ في مراحل متتابعة يمكننا أن نختصرها باثنتين: سلطة الأمر الواقع وسلطة الحقّ. في ما يختصّ بسلطة الأمر الواقع pouvoir de fait فهي قوّة مهيمنة تكمن في أساس كلّ سلطة بصرف النظر عن الحقّ، كما أنّها في أصل كلّ رباط اجتماعيّ.

ولكن ما دامت تلك القوّة البدائيّة تحوّل وسطَها الاجتماعيّ، فهي تخلق طريقةَ وجود جديدة تقوم على سلطة الحقّ pouvoir de droit. بيد أنّ ذلك لا يعني إلغاء سلطة الأمر الواقع، بل يعني بالأحرى قيام جدليّة بين القوّتين. ذلك بأنّ القوّة الأولى ضروريّة لكي يُشيّد البنيان القضائيّ، أو هي الأداة التي تسمح للخير العامّ بالتطوّر. لذا، ثمّة علاقة حميمة ومتبادلة بين هاتين القوّتين بحيث إنّ الأولى تُحيل على الثانية والثانية على الأولى.

وإذا ما أردنا تطبيق ما قلناه على الدولة، لوجدنا أنّ القوى المسلّحة من جيش وقوى أمن تمثّل استمرار سلطة الأمر الواقع التي عليها تقوم البنيةُ القضائيّة. وفي فترات الهدوء، يبدو القضاء وكأنّه كافٍ بحدّ ذاته ليسير قُدُمًا بالخير العامّ. ولكن في أوقات الاضطرابات نكتشف إلى أيّ حدٍّ تحتاج سلطةُ الحقّ إلى خلفيّة مُهَدِّدَة.

الرباط الاجتماعيّ: أيّ إتمام ممكن له؟

لا ينحصر دور الدولة في تلك الجدليّة بين سلطة الأمر الواقع وسلطة الحقّ. ذلك أنّ الخير العامّ الذي تسعى الدولة إلى تحقيقه له غايةٌ: كمال الرباط الاجتماعيّ. لذا يمكننا القول إنّ الدولة، في عملها من أجل تحقيق الخير العامّ، تجد مُنتهاها هي أيضًا في الرباط الاجتماعيّ. فينتج من ذلك

أنّ جوهر السلطة يكمن في التعريف التالي: أن تكون نهايتُها هي هدفها[٧]. بالطبع، ليس المقصود بنهاية سلطة الدولة نهايةً ماديّةً، بل التسليم بأنّ ما من حقّ وما من قيمة لتلك السلطة إلاّ بقدر طموحها إلى تحقيق ذاتها في الرباط الاجتماعيّ:

بتعبير آخر، من طريق تحقيق جدليّة القوّتين في العمل فقط، يمكن السلطة أن تنسجم مع معناها إذ تُنمّي الرباط الاجتماعيّ أو «روح الشعب» esprit du peuple. يتّصل الأمر إذًا بالتحرّك وِفقًا لجوهر الخير العامّ: إنّ سلطة الأمر الواقع، في وقتٍ من الأوقات، ترمي إلى أن تصبح سلطة الحقّ بفضل جوهر الخير العامّ نفسه، جوهر يتطلّب من ثمّ أن تتحوّل سلطة الحقّ إلى قيمة valeur تجمع في نفسها الأمر الواقع والحقّ معًا.

غير أنّ تمام الرباط الاجتماعيّ ليس من مهمّة الدولة وحدها. فالدولة لا تهتمّ إلاّ بالأمور الزمنيّة الدنيويّة، إن افترضنا أنّ الدين يهتمّ بالأمور الروحيّة. وهكذا نجد أنّ تمام الرباط الاجتماعيّ يكتسب قيمةً ساميةً valeur transcendante يُحتّم طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة بل ومسألة الحوار بين الأديان.

أضف إلى ذلك أنّ فكرةَ الخير تنفتحُ ضروريًا، بواسطة ديناميّتها نفسها، على الشموليّة، أي على المشاركة communion بين جميع الناس، لا على المستوى الوطنيّ فحسب، بل العالميّ أيضًا. بيد أنّ لذلك عاقبتَين: أوّلًا، تبدو السلطة وكأنّها ممثّلة لخيرٍ يتجاوزها بما لا نهاية.

---

(٧) كتب الأب فِسّار:
L'autorité aurait pour fondement ultime sa nature même qui tend à combler l'intervalle où elle se déploie, et le titre qui lui confère le droit de s'imposer serait défini non point par quelque réalité ou règle extérieure, mais par son essence même qui est de *se proposer pour fin sa propre fin*. Gaston Fessard, *Autorité et Bien commun*, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1944, p. 25.
وعلى هذا النحو، يمكن أن نعتبر سلطة الأب في العائلة، التي تمثّل الرباط الاجتماعيّ، أَلِسلطةُ الأب على ابنه هدفٌ آخر غير أن يصبح الابن مثل أبيه؟ ولكن أما يعني ذلك أنّ غاية سلطة الأب هي تحديدًا نهايتُها؟ أنظر المرجع نفسه، ص ٢٨.

وثانيًا، تُطرحُ إشكاليّة تنظيم البشريّة اجتماعيًّا، وإشكاليّة السلطة العالميّة القادرة على العمل من أجل الخير العامّ العالميّ[٨].

٤. خير الطوائف والخير العامّ

أ - خير الطائفة

لا بدّ من التسليم أوّلًا بوجود خير خاصّ لكلّ طائفة يمثّل، في نظر أبنائها، خيرًا عامًّا. يمكن أن نسمّي ذلك «خير الطائفة»، وهو يشمل مجموع القوانين والعادات والمؤسّسات والتقاليد الحيّة والخيرات الأخرى التي تؤلّف غنى مادّيًّا ومعنويًّا لطائفة معيّنة. ومن الثابت أنّ تلبية الحاجات والتطلّعات الشرعيّة التي تصبو إليها الطائفة هو أمر ضروريّ[٩]. ففي ذلك وجه أساسيّ من أوجه الخير العامّ.

---

(٨) من المفيد أن نشير، في هذا الصدد، إلى الطريقة التي عالج بها الأب نتار في كتابه *Autorité et Bien commun* هاتين الإشكاليّتين على المستوى الدوليّ. في نظره، قاد ظهور إيديولوجيّتين كبيرتين، النازيّة والشيوعيّة، إلى ولادة جدليّة السلطة والخير العامّ وعلاقتهما المتبادلة. بحسب الأب نتار، ثمّة مدّتان أساسيّتان تجيزان للسلطة بأن تتقدّم تبعًا لجوهرها وتصبح وسيطة الخير العامّ: العبور من سلطة الأمر الواقع إلى سلطة الحقّ، والعبور إلى القيمة السامية التي تربط هاتين السلطتين. وفي شأن الخير العامّ، فقد جعله فئات ثلاثًا ترتبط بعضها ببعض بواسطة بنية جدليّة مشابهة للبنية الأولى: أوّلًا، خصوصيّة خير الجماعة (الوطنيّة)؛ ثانيًا، جماعة الخير، وهي ذات بعد شموليّ مُجرّد (الليبراليّة وحقوق الإنسان)؛ وثالثًا، تمدّد ما سمّاه «خيرَ المشاركة» le bien de la communion، نحو الشموليّة الواقعيّة. وفي الواقع، قام خطأ النازيّة والشيوعيّة على إخفاقهما في الربط الصحيح بين فئتي الخير العامّ الأولى والثانية: خير الجماعة وجماعة الخير le bien de la communauté et la communauté du bien. فهاتان الإيديولوجيّتان تُمثّلان حلّين خاطئين لإشكاليّة مستديمة ألا وهي تنظيم البشريّة ووحدتها.

(٩) إنّ نظرةً موضوعيّةً إلى نشأة الطوائف وتطوّرها التاريخيّ تجعلنا ندرك أنّ الطائفة، أيًّا كانت، هي وريثةُ خصوصيّةٍ تاريخيّة تحاول أن تحافظ عليها من خلال رموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة السياسيّة. غير أنّ تلك الخصوصيّة لا تتميّز بحقيقةِ كونِ كلّ طائفة موجّهةً نحو أصلها فحسب، بل بوجود يقين بالانتماء إلى الطائفة. فينتج من ذلك أنّ المواطنيّة اللبنانيّة تكتسب تعريفًا خاصًّا جدًّا: فهو ليس الانتماء إلى الهويّة الوطنيّة الذي يحدّدها فحسب، بل الانتماء إلى الطائفة أيضًا. وبالتالي، للطوائف=

ولكن عندما يُحقَّقُ خيرُ الطائفة، فهو لا يتّخذ صفة «الخير العامّ» إلاّ بالنسبة إلى مجموع أبناء تلك الطائفة. فينتج من ذلك أنّ الخير المذكور يبقى خاصًّا ما دامت الطائفة خاصّة، وبالتالي لا يمكن ذلك الخير، الذي يستفيد منه جميع أبناء الطائفة، أن يكون وطنيًّا.

ب - الخير العامّ

غير أنّ البعد الوطنيّ يفرض نفسه حتمًا بسبب العوامل التاريخيّة والجغرافيّة التي تجعل من التفاعل بين الطوائف المختلفة أمرًا واقعًا. وربّما صحّ القول إنّ التفاعل المذكور هو نتيجة الرغبة التي تكمن في أعماق كلّ إنسان وتجعل منه كائنًا بشريًّا[١٠]. وتلبية هذه الرغبة الأساسيّة تعني إلغاء الحواجز بين الطوائف وفتح خيراتها الخاصّة على الجماعة الوطنيّة. من هذا القبيل يصبح خير الطائفة خيرًا عامًّا. ولكن أين نحن من هذا الخير العامّ في لبنان؟

إنّ تطوّر الطوائف في هذا البلد اجتاز وما زال يجتاز حالات من التوتّر في داخل الطوائف وبعضها مع بعض. فعلى مستوى كلّ طائفة أوّلًا، هنالك توتّر يُترجم عمليًّا في نشاطات السياسيّين الذين، مبدئيًّا، يمثّلون إرادات الطوائف: فمن ناحية، هنالك مَن يركّز على خير الطائفة الخاصّ معتبرًا إيّاه معادلًا للخير العامّ. ومن ناحية أخرى، هنالك مَن يبحث عن تحقيق الخير العامّ بدون أن يعتبر خير الطائفة الخاصّ. وفي حين يُهدّد خطرُ الفئويّة أصحاب الموقف الأوّل، يُهدّد البحث العقيم عن خير عامّ غير واضح أصحاب الموقف الثاني.

=هويّة إنسانيّة أو قِوام إنسانيّ خاصّ يمكّننا أن نعتبره بصرف النظر عن علاقته بالدين. وانطلاقًا من تلك الهويّة الإنسانيّة الخاصّة والشرعيّة، نفكّر في العلاقة القائمة بين الطوائف والخير العامّ.

(١٠) لا ينمو الإنسان ويحقّق نفسه إلاّ في الوجود الاجتماعيّ. هذه الحقيقة تظهر فيه بشكلِ رغبةٍ شاملة لا تُكبَح وإن بقيت مجرّدة. على أنّ التعبير الأوّل عن هذه الرغبة يأخذ مكانه حتمًا في العلاقة، لأنّها رغبة تدفع الإنسان إلى أن يكون واحدًا مع الآخرين.

أمّا على مستوى العلاقات بين الطوائف، فحالَتا التوتّر المشار إليهما أعلاه لم تغيبا عن تاريخ لبنان. فمن ناحية، نجد أنّ للأحزاب السياسيّة المسيحيّة وبعض الرموز المسيحيّة التقليديّة لونًا «وطنيًّا» مرتبطًا في الغالب بتوجّه «يمينيّ» يصل، أحيانًا، إلى درجة التعصّب. ومن ناحية ثانية، نجد أحزابًا مناصرة للعروبة pro arabisme أو لسورية pro syrianisme أو للإسلام islamisme غالبًا ما تُضفي على نفسها صفةً تقدّميّة أو اشتراكيّة أو وحدويّة حتّى إنّها، في بعض الأحيان، تُبقي مسألة استقلال لبنان وسيادته غامضتين. غير أنّ هذين التوجّهين المتطرّفين يفسدان بصورة جذريّة الخير العامّ ويحطّمان الرباط الاجتماعيّ. فالتوجّه الأوّل يفتقر إلى الانفتاح، والتوجّه الثاني إلى الواقعيّة. وكِلاهما يفتقران إلى الربط السليم بين خير الطائفة والخير العامّ بحيث يصبح الأوّل أداةً للثاني وغايةً له والعكس بالعكس.

في الواقع، يعتبر التوجّهُ الأوّل أنّ الجهاد في سبيل الخير العامّ يؤدّي إلى القوميّة الوطنيّة nationalisme التي من شأنها أن تحافظ على حقوق الطوائف وخصوصيّتها بفضل الامتيازات والضمانات الدستوريّة. وبالتالي فالمطلوب أوّلًا هي الدولة القويّة المستقلّة ذات السيادة. وبالمقابل، نجد أنّ التوجّه الثاني، بوجه الإجمال، يرى أنّ المساواة في ممارسة السلطة يجب أن تُحقَّق، وكذلك الاهتمام بالمناطق المحرومة وانفتاح لبنان من دون تحفّظ على بيئته العربيّة. وهكذا نجد أنّ مسألة السيادة والاستقلال والدستور والعدالة الاجتماعيّة في صميم مسألة الخير العامّ.

الربط بين وَجهَي الخير العامّ

يتّضح ممّا تقدّم أنّ بنيان الخير العامّ لا يمكن أن يبدأ إلّا عندما يجد الرابط بين وَجهَي الخير العامّ مجالات تفاهم تُسهِّل تجاوزَ التعارض بين الطوائف. ففي الحقيقة، يجعلُ الواقعُ الطائفيّ، ببعدَيه الداخليّ والخارجيّ، التوفيق بين الموقفين أصعب ممّا يبدو لأوّل وهلة.

ما دامت الحياة الوطنيّة مطبوعةً بالعامل الطائفيّ، فأقلّ تبدّل ديموغرافيّ أو سياسيّ أو اجتماعيّ في داخل طائفة ما، يولّد مضاعفات

على أوضاع البلاد بكلّيتها. وهذا ما يفسّر حالة الحذر المتبادل بين الطوائف والتصلّب إزاء محاولات الانصهار الوطنيّ الحقيقيّ. أضف إلى ذلك أنّه، في ما يعود إلى العلاقات بالعالم العربيّ، فخبرات المسيحيّين الذين يعيشون في البلدان العربيّة الأخرى، تدفع المسيحيّين اللبنانيّين إلى التمسّك المتزايد بامتيازاتهم الدستوريّة، خوفًا من المضايقة والاضطهاد من جهة، وتحسّبًا لأيّ تغيير جغرافيّ سياسيّ مفاجئ في المنطقة من شأنه أن يهدّد وجود لبنان في كيانه المستقلّ[11].

الخير العامّ والتفاعل بين الإنسان والله: ضرورة وصعوبات

تبقى ناحية حسّاسة يجب أن تُضاف إلى ما سبق: إن كان الشرط الوحيد الذي يسمح بالسير قدمًا في طريق الخير العامّ الوطنيّ يكمن في التفاعل بين خير الطائفة والخير العامّ، فذلك التفاعل، كما تبرهن الخبرات الإنسانيّة، لا يقوم على الترابط الأفقيّ بين البشر فحسب، بل على الترابط العموديّ بين الإنسان والله.

ففي الواقع، يُفضي غياب الوساطة المتسامية médiation transcendante عن الرباط الاجتماعيّ، إلى نتيجتين: الأولى، هي المنافسة الاقتصاديّة والسياسيّة التي تتعدّى أحيانًا كثيرة حدود الأخلاق وحقوق الإنسان فتولّد الأزمات الخطيرة، والثانية، هي البحث الشاقّ، وفي بعض الأحيان الدمويّ، عن تنظيم المجتمع. لذلك، فحضور تلك

(١١) على سبيل المثال، كتب مجلس البطاركة الكاثوليك في سنة ١٩٩٦ ما يلي: «إنّ غالبيّة الدول العربيّة المعاصرة تعترف في دساتيرها بالمساواة بين جميع المواطنين. وقد نهضت السلطة المدنيّة بكامل مسؤوليّاتها تجاه جميع المواطنين من مسيحيّين ومسلمين، محرّرة بالتالي القادة الدينيّين المسيحيّين من عبء المسؤوليّة الذي فرضه عليهم نظام «الذمّة» أو «الملّة». غير أنّ الذهنيّة الطائفيّة لا تنفكّ تسود في كنائسنا الشرقيّة. وفي الواقع، لم يتوصّل بعد أيّ نظام عربيّ معاصر، بالرغم من النصوص الدستوريّة، إلى أن يحلّ مسألة تعدّد الديانات في بلاده. فجميع الأنظمة العربيّة هي في حالة ارتباك وتردّد وعجز عندما يتّصل الموضوع بتطبيق مبدأ المساواة بين جميع المواطنين»، مجلس البطاركة الكاثوليك، سرّ الكنيسة، رسالة رعويّة، بكركي، لبنان، ١٩٩٦، (رقم ١٠).

الوساطة يمثّل قوّة في وجه طمع الإنسان وميول الحكم إلى التوتاليتاريّة.
إلى هنا، يبدو التفاعل بين الإنسان والله إيجابيًّا وضروريًّا. ولكن عندما نكون في حضور ديانتين كبيرتين، المسيحيّة والإسلام، يتحوّل ذلك التفاعل إلى إشكاليّة بسبب الاختلافات في نظرة كلّ من الديانتين إلى الإنسان والمجتمع والدولة. فكيف نخرج من هذه الحلقة المفرغة؟

ج - اقتراحات من أجل الخير العامّ

إنّ الاختلافات بين الأديان مهمّة ولا يمكن تجاهلها. لذا، «من الأهمّيّة بمكان أن يُصار أوّلًا وقبل كلّ شيء إلى تمييز ما يجمع اللبنانيّين في شعب واحد، في أخوّة واحدة تتجلّى يوميًّا في لبنان بالعيش المشترك»[١٢].

ثمّة عناوين خمسة تمثّل، في نظرنا، فرصة حقيقيّة لتوطيد الرباط الاجتماعيّ في لبنان، وهو رباط متّصل حكمًا بالخير العامّ والضمير الوطنيّ: ١. احترام التعدّديّة، ٢. تطبير الإيمان، ٣. العدالة الاجتماعيّة، ٤. خلق فسحة حياديّة في الدولة، و٥. لبنان والوحدة العربيّة.

• احترام التعدّديّة

إنّ الهدف المنشود في هذا المضمار هو احترام التعدّديّة في جميع أبعادها الأخلاقيّة والثقافيّة والدينيّة والأيديولوجيّة وغير ذلك، شرط ألاّ يمسّ أيُّ اعتقاد دينيّ أو أيّةُ عقيدة سياسيّة أمنَ البلاد ولا النظامَ العامّ. ويهمّنا أن نوضح أنّنا لا نقصد في هذا الاقتراح علمنة الدولة، بل حياد الدولة الإيجابيّ.

وفي الواقع، لن تأتي العلمنة، في ظلّ ظروف منطقة الشرق الأوسط ولبنان الراهنة، إلاّ بردود فعل سلبيّة وعودة إلى الوراء. فيستحسن بالأحرى أن يُصار إلى العمل من أجل تحقيق تعدّديّة حقيقيّة، ولا سيّما من

(١٢) الإرشاد الرسوليّ، (رقم ١٤).

أجل استقلاليّة السلطات الدينيّة تجاه الدولة. فتلك ستكون الخطوة الأولى نحو الفصل بين الطوائف والأديان وخلق فسحة وطنيّة حقيقيّة من دون لون طائفيّ، والسماح للأديان بأن تكون «قوّة في وجه السلطة» داخلَ المجتمع.

جليّ أنّ التداخل بين الأديان والدولة في لبنان يعود إلى الواقع الطائفيّ. وهذه الحالة الشديدة الالتباس تجعل من الأديان أوراقًا بيد السياسيّين. غير أنّ ذلك يدفع المواطنين المؤمنين إلى فقدان ثقتهم بالدولة وبممثّليهم السياسيّين وقادتهم الدينيّين على السواء. أوليس في هذه الملاحظة إحدى أسباب الهجرة الفعليّة والنفسيّة في لبنان؟

يعود إلى السلطات الدينيّة واجب فرض مسافة إزاء الممثّلين السياسيّين بهدف أن يحيّدوا الدين عن مشاريع هؤلاء، ويرحّدوا خطابهم الانتقاديّ تجاه الدولة انطلاقًا من القيَم المشتركة: الديموقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة وحقوق الإنسان[١٣]. بالطبع، يستدعي العمل، بغية التوصّل إلى خطاب مماثل مشترك بين الأديان، حوارًا صريحًا يمكن أن تتخلّله عدّة عقبات. ومثال على ذلك مسألة الزواج المدنيّ التي أثيرت منذ مدّة

(١٣) في شأن حقوق الإنسان، بيّن حسين جميل، في دراسة حديثة، أنّ تعاليم القرآن والحديث تتّفق مع حقوق الإنسان. والأساس هو أنّ الإسلام يؤمن بكرامة الإنسان، مهما كانت ديانته أو عرقه أو لونه. وتلك الكرامة تفرض احترام كلّ إنسان، وجملة حقوق هي: آ - الحقّ في الحياة، ويتضمّن: تحريم قتل النفس، وتحريم الانتحار، وتحريم الإذن بالقتل، وتحريم المبارزة وتحريم قتل الجنين. ب - تحريم التعذيب. ج - المساواة بين الناس. د - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. هـ - الحقّ في الحرّيّة، وتتضمّن: حرّيّة العقيدة، وحرّيّة القول والتعبير، والحرّيّة المدنيّة، والحرّيّة السياسيّة، وعدم جواز حبس المدين المعسر. و- الحقّ في العدل وتحريم الظلم. ز - التكافل والتعاون والعدالة الاجتماعيّة (راجع: حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربيّ، سلسلة الثقافة القوميّة (١)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨٦).

ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ البلاد العربيّة الإسلاميّة، باستثناء لبنان، لا تعترف بالحرّيّة الدينيّة كما تنصّ عليها شرعة حقوق الإنسان، أي بحقّ كلّ إنسان باعتناق الديانة والمعتقد الذي يريده، فضلًا عن أنّ المراكز السياسيّة الكبيرة لا يمكن أن تكون بيد غير المسلمين. لذا، يمثّل لبنان بريق أمل أكيد في هذه المنطقة من العالم.

قصيرة[١٤]. غير أنّ التفاهم هو دومًا ممكن إنْ تمّ بمنأى عن التدخّلات السياسيّة.

• تطهير الإيمان

لا بدّ للأديان والمؤمنين الموجودين معًا في لبنان من الدخول في تعايش حقيقيّ يعادل التطوّر السريع الذي يشهده المجتمع. وبدلًا من أن يتّخذ المؤمنون موقف حذر وارتياب متبادل، متمسّكين بماضٍ ما هو إلاّ «وهميّ»، عليهم قبول التعدّديّة في المجتمع، لا كخطرٍ يُضعف الدين وينتقص من ثقله الاجتماعيّ والسياسيّ، بل كفرصة ممكنة للديانة والمجتمع.

بالطبع، إنّ اتّخاذ الأديان موقفًا منفتحًا على المستقبل أكثر منه على الماضي، يجعلها تفقد الكثير من دِعاماتها الاجتماعيّة. فعدد المؤمنين قد يتدنّى، لأنّ الكثيرين قد ينصرفون عن الممارسة الدينيّة لأكثر من سبب. غير أنّ الإيمان سوف يتقوّى بصفة كونه قناعة شخصيّة، ويكفّ عن أن يكون مجرّد إخلاص سلبيّ بدواعي الانتماء العائليّ أو السياسيّ. وبالتالي، تتطهّر حياة الإيمان، وتستقيم العلاقات بين الأديان المختلفة، لأنّ الاختلافات بينها لا تعود سبب تشنّج اجتماعيّ وسياسيّ، بل مصدر تبادل وغنى مشترك.

• العدالة الاجتماعيّة

لا يمكن السلام الاجتماعيّ أن يستتبّ ولا الانصهار الوطنيّ أن يتحقّق بدون عدالة اجتماعيّة. وتلك العدالة المنشودة يجب ألّا تقتصر على الضمان الاجتماعيّ وضمان الشيخوخة والطِبابة والدراسة لجميع اللبنانيّين، بل تشمل أيضًا عودة المهجّرين وتنمية المناطق التي لم تحظَ إلى الآن

---

(١٤) رفضت المرجعيّات الدينيّة السنّيّة والشيعيّة مشروع الزواج المدنيّ، كما رفضه رئيس مجلس الوزراء السيّد رفيق الحريري وبعض الشخصيّات السياسيّة الإسلاميّة، في حين أيّدته غالبيّة الأحزاب السياسيّة المسيحيّة والحزب الاشتراكيّ والحزب القوميّ السوريّ وعدد من الأحزاب والحركات ذات الصبغة العلمانيّة. أمّا المرجعيّات الدينيّة المسيحيّة، ولا سيّما مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، فقد عبّرت عن ضرورة الزواج الدينيّ للمؤمنين وترك حرّيّة الزواج المدنيّ لغير المؤمنين. راجع: النهار، ٤ نيسان ١٩٩٨، ص ٨.

باهتمام حكوميّ كافٍ، مثل الهرمل وعكّار ولبنان الجنوبيّ، وغيرها.

ولا غنى عن مثل هذه التنمية من أجل وضع سُلّم قِيَم ومبادئ على مستوى الوطنيّة والمواطنيّة والخير العامّ. إذ كيف يمكن إيقاف سرقة الدولة والاحتيال على القوانين والتهرّب من دفع الضرائب والرسوم والتخلّص من الوساطات والسمسرات والرشوات بدون عدالة اجتماعيّة؟ لا يمكن المجتمع أن يقوم بدون رؤية موحّدة للمستقبل ونموّه، وبدون خطّة عملٍ تهدف إلى تقديم الخدمات الاجتماعيّة إلى الجميع دونما تمييز أو تفرقة.

• خلق فسحة حياديّة في الدولة

هذه الفسحة ضروريّة شريطة ألاّ تتسبّب بإخلال النظام العامّ. وحافز هذا الاقتراح هو أنّ الإنسان في لبنان يجد نفسه ملزمًا بطائفته شاء أم أبى. إذ لا يمكنه إلاّ وأن يكون في طائفة لكيما يستطيع أن يمارس حقوقه المدنيّة. في حين أنّ جوهر كرامة الإنسان يكمن في تحريره إزاء كلّ شكل من أشكال العبوديّة.

وفي هذا المضمار، كتب جورج قرم ما تعريبه: «إنّ نقطة انطلاق ثقافة وطنيّة جديدة هي الاعتراف بوجود الإنسان بطرف النظر عن انتمائه المفروض عليه وراثيًّا. بهذا المعنى، قد تُطالب الأجيالُ القادمة بخلق جماعة لبنانيّة جديدة تُضاف إلى الجماعات التقليديّة تكون بمثابة خطوة أولى نحو تحرير الإنسان اللبنانيّ والاعتراف بوجوده»[١٥].

• لبنان والوحدة العربيّة

على وجه العموم، قُدّمت الوحدة العربيّة دومًا وكأنّها مصير محتوم، أكان ذلك انطلاقًا من أيديولوجيّات سياسيّة أم من الإسلام. وفي المقابل، أبدى غالبيّة المسيحيّين اللبنانيّين حذرًا تجاه مثل هذه المشاريع. لذا، يبدو من الضروريّ أن يحوّل المسيحيّون والمسلمون اللبنانيّون على السواء نظرتهم إلى انتماء لبنان إلى محيطه الإسلاميّ العربيّ. ونقطة الانطلاق لهذا

---

(١٥) Georges CORM, *Liban: les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*, Gallimard, Paris, 1992, p. 380.

التحوّل تكمن في أن ينظر الجميع أوّلًا إلى المستقبل، لا إلى الماضي.

أو بكلام آخر، يجب ألاّ يُفكَّر في علاقة لبنان بالعالم العربيّ الإسلاميّ على أساس تُراث ماضٍ عناصره جامدة لا تتقدّم، بل على أساس عناصر ديناميّة تطرحُ مفهومَ الوحدة بطريقة مختلفة: أوّلًا، الوحدة كخيار ينتج عن تفكير وتداولٍ وإرادات حرّة يُفترض أن تتمتّع بها جميع الشعوب العربيّة. وثانيًا، الوحدة كحقيقة تقوم على التعدّديّة في مختلف الميادين، لا على التماثل.

يمكن هذه العناصر الديناميّة أن تتبلور عمليًّا انطلاقًا من القواعد التالية: آ - أوّليّة الخير العامّ اللبنانيّ. ب - حفظ البلاد بمنأى عن خصومات البلاد العربيّة وعداواتها. ج - الانفتاح على الحضارة العربيّة بجميع أبعادها وبروح انتقاديّة علميّة. د - العمل من أجل التقدّم بالحداثة في العالم العربيّ على أساس حقوق الإنسان والديموقراطيّة وسيادة العقل والقانون على العلاقات بين الجميع.

خاتمة

في ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ بنيان الرباط الاجتماعيّ يحتاج إلى بُعدي الخير العامّ: خير الطائفة والخير العامّ بحصر المعنى. ذلك بأنّ الخير الأوّل يلبّي حاجة خاصّة أساسيّة، والثاني يلبّي حاجة وطنيّة ضروريّة للإنسان.

وفي الواقع، عندما يُسلِّمُ المجتمعُ أنّ خيره العامّ يشمل حتمًا التعدّديّة وحرّيّة الإنسان والعدالة الاجتماعيّة والمساواة، يكون قد وضع أُسُس خير عامّ لا يُفرّق بين المواطنين. وتجاه هذه المتطلّبات، يُنظر إلى السلطة النظرة إلى مَن لديه القدرة وعليه المسؤوليّة الأولى لتوحيد بُعدي الخير العامّ بدون أن يلغيهما. فهذا التبادل في العمل هو رابطة الخير العامّ. وبالسعي إلى تحقيق هذا الخير، تكون السلطة منسجمة مع جوهرها، ويستطيع أعضاء المجتمع أن يكمّلوا وجودهم الاجتماعيّ راسمين، شيئًا فشيئًا، معالم الطريق نحو أخوّة حقيقيّة مع البلاد العربيّة.

سرّ الثالوث في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ[*]

يؤمن المسيحيّون بأنّه لا إله إلّا الله. ويؤمنون في الآن نفسه بأنّ الله ثلاثة أقانيم: آب وابن وروح قدس[1]. ويسمّون الإيمان بالإله الواحد في ثلاثة أقانيم سرًّا، ويطلقون عليه اسم سرّ الثالوث الأقدس. ويُقصد بكلمة «سرّ» في الفكر المسيحيّ، أمرٌ مقدّسٌ لا يستطيع الإنسان أن يسبر غوره، ولا أن يُدرك منه إلّا ما يكشفه الله له لخيره وخير أقرانه. وكما هو حال كلّ أمرٍ عسير الفهم، أثارت مسألة الثالوث، ولا تزال تثير، كثيرًا من الجدالات داخل الكنيسة وخارجها. لهذا السبب، اهتمّت المجامع الكنسيّة بتحديد أسس ذلك السرّ وطرق التعبير عنه، واسترسل اللاهوتيّون في شرحه، فاستعملوا الصور البيانيّة والتشابيه، لكي يتمكّن العقل من إدراكه. وفي الفنّ أيضًا، حاول الرسّامون أن يعبّروا من خلال الصورة عن علاقة الإله الواحد الجدليّة بالآب والابن والروح القدس، فنجحوا في محاولاتهم أيّما نجاح. ولعلّنا نستطيع القول إنّ الأيقونات فاقت الكتابة دقّةً ووضوحًا. فهي تمكّن مَن يتأمّلها من الغوص على سرّ الله وإدراك ماهيّة علاقة أقانيمه بعضها ببعض.

(*) باحث. له عدّة كتابات في الفنّ البيزنطيّ والأيقونات.

(١) يبدو من المخطوطات القديمة أنّ بعض معلّمي الكنيسة العرب استعملوا كلمة «حضرة» بدل كلمة «أقنوم»، وذلك بعد الفتح الإسلاميّ. ولا تعني كلمة «حضرة» في عُرفهم وجهًا من وجوه الله أو صفةً من صفاته، بل كيانًا قائمًا بذاته. ولكنّنا سنُعرض عن استعمال هذه الكلمة لما فيها من خطر الالتباس.

سرّ الثالوث في سطور

نعرف سرّ الثالوث الأقدس من خلال تعليم يسوع كما ورد في الكتاب المقدّس. فقد أعلن المسيح أنّه ابن الله، وأنّه تجسّد حبًّا بالجنس البشريّ ورغبةً في خلاصه. «فإنّ الله أحبّ العالم، حتّى إنّه جاد بابنه الوحيد، لكي لا يهلك كلُّ مَن يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبديّة» (يوحنّا ٣/١٦). ووعد أيضًا بإرسال الروح القدس ليتابع العمل الذي بدأه (يوحنّا ١٤/١٦). باختصار، كشف يسوع حقائق عن الله لم تكن معروفة من قبل. وأشار يوحنّا الإنجيليّ في كتاباته إلى الصلة الوطيدة التي تربط الابن بالآب وكليهما بالروح القدس.

وعانت الكنيسة من صعوباتٍ جمّة في إيجاد كلماتٍ تعبّر تعبيرًا صادقًا عن حقيقة الثالوث التي تختبرها في إيمانها. ففي البداية، تمّ التعبير عن ذلك الإيمان بأساليب مختلفة مثل رسم إشارة الصليب وقانون الإيمان والأناشيد. وبعد محاولاتٍ كثيرة لم تخلُ من آلام الخلافات، توصّلت الكنيسة إلى الطرق التي تمكّنها من التعبير عن جوهر إيمانها بدقّة. ففي حوالى السنة ١٨٠ ميلاديّة، استعمل تيوفيلُس الأنطاكيّ كلمة ثالوث للمرّة الأولى، وذلك في رسالته إلى أوتوليخُس. وتبنّت الكنيسة جمعاء ذلك التعبير لدقّته. فكلمة ثالوث مفردة، أي إنّها تعبّر عن الإله الواحد. وهي تشير في الآن نفسه إلى الرقم ثلاثة، أي تبيّن أنّ ذلك الواحد هو وحدة محبّة بين ثلاثة: الآب والابن والروح القدس.

ولكي تشرح الكنيسة تلك الحقيقة السرّيّة، استعملت تعبيرَين فلسفيَّين. الأوّل هو «الطبيعة»، وهو يشير إلى الوحدة الأساسيّة في الله. إنّها الطبيعة الواحدة التي نجدها في الآب والابن والروح القدس. والتعبير الثاني هو «الأقنوم»، للإشارة إلى علاقة الآب المتميّزة بالابن والروح القدس. فسرّ الثالوث إذًا، هو سرّ الإله الواحد في ثلاثة أقانيم، وهو يعبّر أكمل تعبير عن أنّ الله محبّة متبادلة كاملة ومطلقة. فالله واحدٌ في طبيعته ومحبّةٌ في آنٍ واحد. ولأنّه محبّة، يلزم أن تكون هناك علاقات حقيقيّة بين

أقانيم مختلفة ومتساوية في الجوهر. وهذه الأقانيم هي الآب والابن والروح القدس. كلّ واحدٍ أخذ تسميته من خلال علاقته بالآخر. فالآب أب بسبب علاقته بالابن، والابن ابن بسبب علاقته بالآب، والروح القدس روحٌ لأجل علاقته بالآب وبالابن.

لا شكّ في أنّ التعريفات والشروح التي قدّمناها تظلّ قاصرة مبهمة، ولا تُظهر من الكلّ إلاّ بعضه. ومع ذلك، احتاج المسيحيّون إلى أربعة قرون لكي يتوصّلوا إليها. ففي مجمع نيقية (٣٢٥م)، أُعلِنَ أنّ الابن مساوٍ للآب في الجوهر. وبعد خمسٍ وخمسين سنة تقريبًا، أي في مجمع القسطنطينيّة (٣٨١م)، أُعلِنَ أنّ الروح القدس مساوٍ للآب والابن في الجوهر. وعلى الرغم من ذلك كلّه، لم يكفّ آباء الكنيسة عن تذكير المؤمنين بأنّ كلّ ما يُقال في الثالوث يجب أن يُفهمَ بطريقةٍ مجازيّة. فالإنسان مخلوقٌ محدود، ولا يستطيع أن يعبّر بلغته وعقله عن سرّ الله اللامحدود. المهمّ في الأمر هو أنّ المسيح كشف عن طبيعة علاقة الأقانيم بعضها ببعض، وهي علاقة محبّة، وبيّن أنّ الإنسان مدعوّ إلى الدخول في تلك «العلاقة الثالوثيّة».

الثالوث في الكتاب المقدّس

«وقال الربّ لأبرام: إنطلق من أرضكَ وعشيرتكَ وبيتِ أبيكَ، إلى الأرض التي أريكَ. وأنا أجعلك أمّةً كبيرةً وأباركك وأعظّم اسمكَ...» (تكوين ١٢/١-٢). وكرّر الربّ وعده لإبراهيم مرّتين، لكنّ امرأته ساراي لم تنجب له ابنًا. وحين بلغ التاسعة والتسعين من عمره، أقام الله معه عهدًا، فاختتن إبراهيم «وجميع المولودين في بيته والذين اقتناهم بماله...» (تكوين ١٧/٢٣). حينذاك، تراءى الله له عند بلّوط ممْرا في حرّ النهار.

«فرفع عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفون بالقرب منه. فلمّا رآهم، بادر إلى لقائهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض. وقال: «سيّدي، إن نلتُ حظوةً في عينيك، فلا تمرّ مرورًا بعبدكَ، فيقدّم لكم قليلًا من الماء

فتغسلون أرجلكم وتستريحون تحت الشجرة، وأقدّم كسرة خبزٍ فتسندون بها قلوبكم ثمّ تمضون بعد ذلك. فإنّكم لذلك مررتم بعبدكم». . . ثمّ قالوا له: «أين سارة امرأتك؟» قال: «هي في الخيمة». قال: «سأعود إليك في مثل هذا الوقت، ويكون لسارة امرأتك ابن. . .» (تكوين ١٨/ ٢-١٠).

نلاحظ أنّ النصّ يتكلّم على المسافرين الثلاثة تارةً بصيغة الجمع وتارةً أخرى بصيغة المفرد. ولمّا لم تعتد اللغات الساميّة هذا الأسلوب، وليس من عادة الناطقين بها مخاطبة الفرد بصيغة الجمع، رأى آباء الكنيسة الأوّلون أنّ في ذلك النصّ إشارةً إلى الثالوث الأقدس داخل العهد القديم. لكنّ هذا الرأي لم يفرض نفسه منذ البداية. فقبل مجمع نيقية، اعتبر أوريجانُس ويوستينُس الفيلسوف وغيرهما أنّ المسافرين الثلاثة هم المسيح يصحبه ملاكان. ولكن، بعد المجمع المسكونيّ الأوّل، أصبح الآباء اليونانيّون، بدءًا من القدّيس غريغوريُوس النيصيّ، يشرحون ذلك النصّ على أنّه كشفٌ عن الثالوث. فالمسافرون الثلاثة هم أقانيم الثالوث الثلاثة. ويقول القدّيس أمبروسيوس: «رأى إبراهيم الثالوث في صورةٍ واحدة. . . لقد رأى ثلاثة رجال ولم يعبد إلّا الواحد. لقد رأى صورة ثلاثة لكنّه كرّم الوحدة». ويقول القدّيس هيلاريون وتلميذه القدّيس أغسطينُس قولًا مماثلًا: «رأى إبراهيمُ ثلاثة رجالٍ وسجد للإله الواحد». وشرح القدّيس أفرام السريانيّ ذلك النصّ شرحًا مشابهًا لما رويناه.

الثالوث في الفنّ المسيحيّ

في القرون الأولى، لم يسعَ الرسّامون المسيحيّون إلى تصوير شخصيّات الثالوث. ويظنّ بعض علماء الآثار أنّهم عبّروا عن ذلك السرّ من خلال الرسوم الهندسيّة كالمثلّث أو الشكل الدورانيّ. أمّا أوّل التصاوير المباشرة، فيعود تاريخه إلى القرن الرابع الميلاديّ، وهو قبر حجريّ محفوظ في متحف لاتران، نُقِشَ عليه مشهد الخلق. فيظهر الآب الخالق وبرفقته شخصان يشبهانه تمامًا. ثلاثتهم بالغون وملتحون، الآب جالس والآخران واقفان. وعلى قبرٍ حجريٍّ آخر يعود تاريخه إلى القرن

نفسه، نجد نقشًا مشابهًا تظهر فيه الشخصيّات الثلاث واقفة. وفي فسيفساء كنيسة مريم الكبرى بروما، يُصوّر الثالوث أيضًا في هيئة شخصيّاتٍ متشابهة، وذلك في مشهد زيارة الملائكة إبراهيم.

كان رسّامو الأيقونات الشرقيّون يعرفون نصوصًا كتابيّةً كثيرة تتكلّم على الثالوث، بعضها شرحٌ عقائديّ نظريّ صرف، وبعضها الآخر يروي حدثًا تاريخيًّا مثل معموديّة يسوع، حين تكلّم الآب ونزل الروح في هيئة حمامة؛ أو خلق العالم، حين يتكلّم الله في صنعة الجمع عندما خلق الإنسان ويقول: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا...» (تكوين ١/ ٢٦). ومع ذلك، لم يكترث الفنّان البيزنطيّ لها، بل اعتمد على نصّ زيارة إبراهيم عند بلّوط ممرا اعتمادًا كلّيًّا[٢]. والليترجية تدعم ذلك الاعتماد بالترنيمة: «طوبى لك يا إبراهيم فقد رأيتهم. إنّك استضفتَ الألوهة الواحدة الثالوثة».

سُمّي ذلك النمط من الأيقونات «أيقونة الضيافة» أو «ضيافة إبراهيم». ونلاحظ فيه عادةً وجود ثلاث شخصيّاتٍ مجنّحة جالسة حول مائدة، وإبراهيم وسارة، من الخلف أو من الأمام، منهمكَين في تحضير الطعام أو تقديمه. والمائدة مملوءة بالأطباق والكؤوس. وإذا تتبّعنا أيقونات هذا النمط بحسب تسلسلها التاريخيّ، نلاحظ أنّ توجّهاتها بدأت تبتعد شيئًا فشيئًا عن التصوير الحرفيّ لنصٍّ كتابيّ، وتميل إلى التعبير اللاهوتيّ. فاختفت سارة من الرسم، ثمّ اختفى العجل الذي يهمّ إبراهيم بذبحه لضيوفه، ثمّ اختفى إبراهيم، وتحوّلت قطع الخبز إلى مثلّثات صغيرة، كتلك التي يقطّعها الكاهن عند تحضير مائدة الإفخارستيّا، وتحوّلت الأدوات المطبخيّة، أي الكؤوس والسكاكين، إلى أدواتٍ ليترجيّة. ولم يعد الشخص الذي في المتصف أكبر قامةً من الشخصَين

(٢) يختلف الأمر تمامًا في فنون الكنائس غير البيزنطيّة. ففي الفنّ اللاتينيّ، رُسِمَت لوحاتٌ للثالوث مستوحاة من تعاليم الكنيسة. وقد أثّرت هذه الرسومات في الفنّ البيزنطيّ الحديث، فصرنا نراها في الكنائس ودُور العبادة بروسيا واليونان وبلدان أخرى.

الآخرين، بل صار يساويهما طولًا وشكلًا. وأُطلِقَ على ذلك النمط اسم «المشورة الإلهيّة»[٣]. لكنّ تصوير سرّ الثالوث لم يبلغ ذروته في التعبير اللاهوتيّ إلّا في القرن الخامس عشر الميلاديّ، على يد الرسّام القدّيس أندريه روبلوف (حوالى ١٣٦٠م- حوالى ١٤٣٠م).

قصّة أيقونة[٤]

ليس من شيم رسّامي الأيقونات أن يتركوا أثرًا في لوحاتهم يدلّل إلى صانعها. لكنّ فنّ الراهب القدّيس[٥] روبلوف مكث في ذاكرة الشعب الروسيّ، فلم ينسَ أحدٌ، طوال عدّة قرون، اليد الماهرة التي عبّرت بالرسم عمّا عجزت الكتابة عن قوله. ولعلّ أيقونة الثالوث هي ذروة ما أنتجه، لما فيها من تعبيرٍ دقيق صائب عن سرٍّ تعجزُ الملايين عن فهمه.

ولِدَ أندريه روبلوف في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلاديّ، ببلدةٍ صغيرة من بلدات الإقليم الموسكوفيّ. وبسبب فقر أسرته، عرف منذ حداثة سنّه الجوع والتهجير. ففي تلك الأيّام، كان التتار يدكّون الحصون المنيعة ويعيثون في الأرض فسادًا وسلبًا وسبيًا ودمارًا. وحين تتوقّف هجماتهم، يعود الأمراء الروس إلى خلافاتهم القديمة، ويسعون إلى تسويتها بحدّ السيف. لقد رأى روبلوف جحافل الغزاة تحرق بيت أهله وتجبره وأسرته على الرحيل، وسار مع حشود العُزَّل على غير هدى طالبًا النجاة. وكان لتلك الخبرات الأليمة أثر كبير في نفسه. فقد أدرك بطلان هذه الدنيا وقرّر أن يكرّس نفسه للأبديّ الدائم، فدخل الدير وترهبن.

---

(٣) يبدو تسلسل التغيير الذي ذكرناه ملحوظًا في مدرسة فلاديمير الفنّيّة الروسيّة. ويعرض المتحف البيزنطيّ في أثينا مجموعةً رائعة تُثبت ما قلناه.

(٤) نعتمد في قراءة حياة أندريه روبلوف السريعة هذه على أحد أشدّ الكتب إحاطةً بالفنّان الكبير Valeri Sergieïv, *Roublev*, D.D.B., 1994, 259 p.

(٥) أعلنت الكنيسة الروسيّة الراهب أندريه روبلوف قدّيسًا في العام ١٩٨٨، لمناسبة احتفالاتها بالذكرى الألف «لمعموديّة روسيا». وقد تمّ هذا الإعلان في أثناء احتفال أُقيم بدير الثالوث للقدّيس سرجيوس في مدينة بطرسبرغ.

تعرّف روبلوف داخل الدير إلى وجهٍ آخر من وجوه الحياة. فقد عاصر الأب سرجيوس الرادونيجيّ (١٣١٣-١٣٩٢م) الذي بذل ماله وأفنى حياته في مساعدة البائسين، ومصالحة المتخاصمين، وإعادة بناء الكنائس وتزيينها، عملًا بما كان يصلّيه في الليترجية: «يا مبارك مباركيك، يا ربّ ومقدّس المتوكّلين عليك... قدّس المحبّين جمال بيتك». كان القدّيس سرجيوس يكثر من تأمّلاته في سرّ الثالوث Troïtsa، وأسّس ديرًا يحمل هذا الاسم في منطقة سرجاييف بوزاد. وحين توفّاه الله، نادى به الشعب قدّيسًا. فاهتمّ أمير المنطقة بترميم دير الثالوث وتوسيعه وتزيين كنيسته.

إكتشف أندريه روبلوف منذ أيّامه الرهبانيّة الأولى أنّ الله منَّ عليه بموهبة الرسم. فجنّد كلّ حياته لرسم الأيقونات واللوحات الجداريّة (فريسك) سواء في الكنائس أو في الأديار. كانت وجوه الشخصيّات التي يرسمها تشعّ سلامًا وسكينة، وكأنّه أراد أن يعلن الرجاء والخلاص في زمنٍ ساده العنف وسيطرت عليه الاضطرابات. وحين بلغ خريف عمره، كفّ عن الرسم واكتفى بأن يعلّم زملاءه الرهبان «المهنة المقدّسة». وحين عزم أمير الإقليم الموسكوفيّ أن يبني كنيسةً لإكرام القدّيس سرجيوس الرادونيجيّ، ذهب الأرشمندريت نيقون الذي خلف الأب سرجيوس على رئاسة دير الثالوث، وقابل الراهب أندريه وقال له: «أسألك، ولا أسأل غيركَ، أن تصنع لديرنا أيقونة للثالوث، ينبوع ونموذج كلّ اتّحاد». كان روبلوف يعلم أنّ هذه الأيقونة ستكون آخر أعماله. لذلك أفرغ فيها كلّ ما خزّنه في حياته الروحيّة من خبرة في التصوير، وتأمّلاتٍ في كلام الكتاب المقدّس وكتابات الآباء. وهكذا، حظي العالم بأيقونةٍ في غاية البساطة والعمق الروحيّ، بالإضافة إلى جمالها الفنّيّ ودقّتها. لقد نالت بجدارةٍ لقب أيقونة الأيقونات. فبعد حوالى مئةٍ وخمسين سنة، أعلن مجمع «المئة فصل» أنّها نموذج الفنّ الأيقونيّ وكلّ تصويرٍ للثالوث. ومن شدّة قيمتها على جميع الأصعدة، تدخّل لينين شخصيًّا ليحميها من أيدي الثوّار الذين كانوا يهاجمون الكنائس ويحطّمون الأيقونات أيّام الثورة الشيوعيّة. ويرّر

تصرّفه وقال: «إن حطّمنا هذه الأيقونات (أي الثالوث وعذراء فلاديمير وغيرها من روائع الفنّ الكنسيّ الروسيّ) لن تسامحنا بروليتاريّة العالم أبدًا على هذا العمل».

شخصيّات الثالوث عند روبلوف

إنّ أوّل ما يسترعي انتباهنا حين ننظر إلى هذه الأيقونة (الشكل ١) هو شخصيّاتها. ثلاث شخصيّاتٍ مجنّحة أو ثلاثة ملائكة جالسون إلى مائدة. تبدو وجوههم متشابهة وكأنّها وجوه لشخصٍ واحد رُسِمَت ثلاث مرّات، أو وجوه لثلاثة توائم لهم قصّة الشّعر نفسها واستدارة الوجه نفسها والأنف نفسه والهالة نفسها. كلّ واحدٍ يجلس مطويّ الجناح مرتاحًا، يمسك بصولجانٍ علامةً على السلطة. للصولجانات الطول نفسه إشارةً إلى أنّ كلّ واحدٍ يتمتّع بالكرامة نفسها.

تعبّر وجوه الملائكة الثلاثة عن هدوءٍ وسكينة يصحبها شيءٌ من الحزن، خصوصًا في وجه ملاك اليمين (بالنسبة إلى المشاهد). ولا يمكننا أن نميّز إنْ هي وجوه نساءٍ أو رجال. لأنّنا إذا نظرنا إلى الشكل الكامل لكلّ ملاك، نلمس فيه رجولةً وأنوثة في آنٍ واحد. أمّا الأجسام فهي متطاولة ومقدارها ١ إلى ١٢ بالنسبة إلى طول الرأس، في حين أنّ النسبة الطبيعيّة هي حوالى ١ إلى ٧. فاختلاف أبعاد الأجسام في الأيقونات عمّا نجده في الطبيعة إشارةٌ إلى السمة الروحيّة لدى الشخص المرسوم. وتشير الأجنحة هنا إلى أنّنا أمام عالمٍ غير مرئيّ، أي عالم السماء.

تختلف الملائكة بعضها عن بعض في طريقة النظر وحركات الأيدي وألوان الثياب ووضعيّات الجلوس. لذلك نشعر بأنّها اجتمعت للتشاور، حتّى إنّ كثيرًا من أيقونات هذا النمط حمل اسم «المشورة الإلهيّة».

ينطلق النظر من ملاك الوسط. فهو يلتفت إلى ملاك اليسار. وملاك اليسار ينظر إلى ملاك اليمين الذي يخفض نظره، ويتطلّع باتّجاه المائدة والكأس. حوارٌ لا ريب فيه بين الملائكة الثلاثة. حوارٌ يتمّ في الصمت

والإصغاء المتبادل الكامل. فالشفاه مغلقة، والشعر مرفوع عن الآذان لكي تلتقط أدنى الهمسات.

تتشابه يدا ملاك الوسط وملاك اليسار في وضعيّتهما. فكلّ منهما يمسك صولجانًا بيده اليسرى، ويشير بحركة البركة التقليديّة باليد اليمنى. الفارق الوحيد بينهما هو اقتراب يد ملاك الوسط من الكأس، في حين تبدو يد ملاك اليسار مخفيّة بعض الشيء. أمّا ملاك اليمين فهو يمسّ صولجانه مسًّا، وقد تركه يستند إلى كتفه وركبته. إنّه لا يبارك بيده اليمنى، بل يشير بها إلى أسفل حيث تتوجّه نظراته.

نلاحظ في الثياب أنّ اللون الأزرق اللازورديّ مشترَك بين الثلاثة، علامةً على اشتراك الثلاثة في الطبيعة نفسها. واختلاف الألوان الأخرى دلالة على اختلافهم في الأقنوم. يلبس ملاكا اليمين واليسار ثوبًا أزرق، في حين يتوشّح ملاك الوسط بقماشٍ من ذلك اللون. أمّا الألوان الأخرى فنراها على النحو التالي. ملاك اليمين يلبس وشاحًا أخضر، وملاك الوسط يرتدي ثوبًا أرجوانيًّا ويتدلّى من على كتفه اليمنى شريط ذهبيّ اللون، وهذا ما نجده عادةً في أيقونات الضابط الكلّ. أمّا الكمّ فمنفوخ بطريقةٍ مبالغ فيها. ويلبس ملاك اليسار معطفًا ورديًّا شفّافًا، يمكننا أن نميّز زرقة الثوب تحته من خلاله. لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ ألوان ثياب ملاك الوسط هي الأكثر وضوحًا. إنّها تشدّ انتباه المشاهد منذ اللحظة الأولى. كما نلاحظ أنّ وشاحه كثير التجاعيد وفضفاض.

يختلف الملائكة الثلاثة أيضًا في وضعيّات جلوسهم. ففي حين جلس ملاك اليمين منحني الظهر استقام ملاك اليسار في جلسةٍ فيها كثير من الوقار والصلابة. أمّا ملاك المتصف، فقد استدار نحو ملاك اليمين والتفت برأسه مع انحناءةٍ إلى ملاك اليسار.

الطبيعة المحيطة بالملائكة

يظهر خلفَ كلّ ملاك عنصرٌ من عناصر الطبيعة يكرّر طريقة جلوس كلّ ملاك وحركته. فوراء ملاك اليمين جبلٌ يميل باتّجاه الملاكَيْن الآخرَيْن

وكأنّه موجة بحرٍ تعصف بها الرياح. وخلف ملاك الوسط شجرة منتصبة، ساقها أقرب إلى ملاك اليمين. أمّا ذروتها فتميل إلى ملاك اليسار. ويرتفع وراء ملاك اليسار بناءٌ شاقوليّ وكأنّه امتداد لاستقامة هذا الملاك. ربّما أراد القدّيس روبلوف أن يبيّن من ذلك التشابه صلة الثالوث بالطبيعة، أو الرباط الذي يربط الخليقة بالخالق. فجاء رسمه تعبيرًا واضحًا عن تعاليم الآباء. أي إنّ العالم الملموس هو انعكاس لسرّ الله. ومَن يتأمّله بصمتٍ وإيمان، يلحظ فيه شيئًا من صورة خالقه.

يعاكس اتّجاه مَيَلان الجبل والشجرة اتّجاه ميلان الصولجانات. فالمجموعة الأولى تنحني نحو اليسار، والثانية تتدرّج في الميلان إلى اليمين. ألعلّها مصادفة؟

تشغل المائدة الحيّز الأكبر في منتصف الأيقونة السفليّ. وعلى المائدة كأس في داخلها كتلة خمريّة اللون. ويجمع النقّاد الفنّيّون على أنّ الكأس تشير بوضوحٍ إلى سرّ النداء، الذي هو أساس سرّ القربان المقدّس. حين نزعت الحكومة الروسيّة الغلاف المعدنيّ الذي كان يغطّي الأيقونة ولا يُظهِر منها إلّا رؤوس الملائكة، لاحظ المرمّمون أنّ الكتلة الخمريّة هي عنقود عنب. لكنّهم اكتشفوا بعد ذلك أنّ العنقود من عمل المرمّمين في القرون الماضية. أمّا الرسم الأصليّ فيصوّر حملًا مطعونًا كما ورد في سفر الرؤية (٥/٦).

يظهر على جانب المائدة الذي يواجه المُشاهد مستطيلٌ شبه خفيّ يبدو وكأنّه محفور فيها. وتختلف آراء النقّاد في شرح معناه. فمنهم مَن شبّه المائدة بالهيكل، والمستطيل بالمكان الذي توضع فيه ذخائر القدّيسين الذين ضحّوا بحياتهم ليشاركوا في سرّ الله. ومنهم مَن رأى أنّ المستطيل يرمز إلى العالم بأطرافه الأربعة، وهو رمز معروف في الفنّ الأيقونيّ. فالمشورة الإلهيّة تسمو على العالم وتفوقه. وهناك مَن شرح المستطيل بأنّه تجويف يشير إلى الطريق الضيّق الواجب سلوكه للوصول إلى بيت الربّ.

البنية الهندسيّة

تبيّن الدراسات المعاصرة أنّ كلّ أيقونة تُرسَم وفقًا لبنيةٍ هندسيّة محدَّدة. وتنحصر البنيات في أربعة أشكالٍ هندسيّة هي: الدائرة والمربّع (أو المستطيل) والمثلّث والصليب. فعلى سبيل المثال، تُبنى أيقونات التجلّي على أساس المثلّث، وأيقونات العشاء السرّيّ على أساس الدائرة، وأيقونات الصعود على أساس الصليب، والميلاد على أساس المربّع... وتنفرد أيقونة الثالوث للقدّيس روبلوف في أنّها تحوي تلك الأشكال الهندسيّة الأربعة معًا.

إنّ شكل جسم ملاك الوسط يوحي بوجود مثلّث قاعدته هي خطّ المائدة العلويّ وذروته هي رأس الملاك. وهناك مثلّث ثانٍ يمرّ ضلعاه من طرفي المائدة الجانبيّين (الشكل ٢). بهذه الطريقة ينقسم الرسم إلى مجموعتيْن. تحوي الأولى ملاك الوسط، والثانية ملاكي الطرفين. وإذا وضعنا رأس المدوّر عند يد ملاك الوسط التي تبارك، نحصل على دائرة تجمع الملائكة الثلاثة دلالة على وحدتهم الألوهيّة (الشكل ٣). فالدائرة ترمز غالبًا إلى الألوهة، لأنّه لا بداية لها ولا نهاية، ولا تمييز بين نقاطها. وهي ترمز أيضًا إلى الملء. ووجود مركز الدائرة عند يد ملاك الوسط يجعل الرسم يتوجّه إليها وكأنّها نقطة انجذاب كلّ ما في الأيقونة، ومكمن سرّه.

إذا رسمنا محور الأيقونة الشاقوليّ نجد أنّ رأس ملاك الوسط يقع على يسار المحور، في حين الكأس والمستطيل الصغير على يمينه، ممّا يعطي الرسمَ ديناميكيّةً وتوازنًا في آنٍ واحد (الشكل ٣). أمّا الخطوط التي تحدّد الطبيعة في أعلى الأيقونة، والأرضيّات في أسفلها، فهي شكل مثمّن الأضلاع.

يؤلّف الطرفان الداخليّان لجسمي الملاكين الجانبيّين شكل كأسٍ قاعدتها هي قاعدة المائدة، وفتحتها هي الخطّ الواصل بين نظرات الملائكة الثلاثة (الشكل ٤). ويؤلّف الطرفان الخارجيّان لجسمي

الملاكين المذكورين شكل كأسٍ أخرى. فيصير هذان الملاكان سماكة معدن كأسٍ واحدة، ويحدّدان بجسميهما حوافّها الخارجيّة والداخليّة. ويرى بعض النقّاد أنّ ملاكي الطرفين رُسِما وكأنّهما يدان في حالة تضرّع.

يمكننا، بحسب رأي بعض المعلّقين على هذه الأيقونة، أن نجد صليبًا يكوّنه محور الأيقونة الشاقوليّ وخطّ أفقيّ يمرّ من كتفي ملاكَي الطرفين، أو خطّان شاقوليّان يحويان رأس ملاك الوسط والكأس، وخطّان أفقيّان يحويان رأسي الملاكَيْن الآخرَيْن.

مَن هم الملائكة الثلاثة؟

من عادة رسّامي الأيقونات أن يكتبوا اسم الشخصيّة المرسومة بجانب الهالة التي تحيط برأسها، لكي يجعلوا الأيقونة مقدّسة، وذلك بارتباطها بالقدّيس المرسوم. وتنفرد أيقونة روبلوف في أنّه لم يكتب اسمًا بجانب كلّ ملاك. لذلك اختلفت آراء الشرّاح في تحديد أيّ الملائكة الثلاثة هو الآب وأيّهما الابن أو الروح القدس. لقد جمعنا آراءً مختلفة في هذا الموضوع، وكلّ رأيٍ يدعم كلامه بإثباتاتٍ بعضها ضعيف، وبعضها الآخر قويّ الحجّة. لهذا، سنوردها باختصار، وهي تتلخّص بالمخطّطات التالية:

١) الروح القدس ـــــــ الآب ـــــــ الابن
٢) الابن ـــــــ الآب ـــــــ الروح القدس
٣) الروح القدس ـــــــ الابن ـــــــ الآب
٤) الابن ـــــــ الروح القدس ـــــــ الآب

يبيّن التوزيع الأوّل والثاني أنّ ملاك المنتصف يرمز إلى الله الآب. وقد اعتمد ألباتوف Alpatov هذا التوزيع لكنّه لم يُشِر إلى الملاكَيْن الآخرَيْن. وقد أهمل في ما بعد هذا المخطّط وقال إنّ معرفة هويّة كلّ ملاكٍ ليست أمرًا مهمًّا. أمّا التوزيع الأوّل، فقد اعتمده كلٌّ من ألسوفيف Olsufev وإفدوكيموف Evdokimov وفالنتاين زنڤر Valentine Zander

وغيرهم. والتوزيع الثاني ورد عند لودولف مولّر Ludolf Müller. والثالث، وهو السائد حاليًا، نجده عند دانييل آنج Daniel Ange ولازاريف Lazareff وهايبلر Haebler وغيرهم. والتوزيع الرابع هو توزيع كوبّرز Küppers.

الروح القدس - الآب - الابن

يعتمد أصحاب ذلك المخطّط على ما ساد في الإيمان الأورثوذكسي من جهة، والفنّ المقارن من جهةٍ أخرى. فقد حمل القدّيس إسطفانس البرميّ، صديق القدّيس سرجيوس ومعاصر القدّيس روبلوف، أيقونة للثالوث حين قام بتبشير بلاد الزيريان (البرميّة الكبرى). ودوّن بجانب كلّ ملاكٍ اسمه باللغة الزيريانيّة ليستعملها في التعليم المسيحيّ. فكتب بجانب ملاك اليسار كلمة Py أي الابن، وعند ملاك اليمين كلمة Puiltos أي الروح القدس، وعند ملاك الوسط كلمة تاAt أي الآب. فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابه وضعيّات الملائكة بأيقونة روبلوف، يمكننا الاستنتاج أنّ التشابه في الشكل يصحبه تشابه في الرموز.

يشير صولجان كلّ ملاكٍ إلى ما يُرمَز إليه. فصولجان ملاك الوسط يشير إلى الشجرة. إنّها شجرة الحياة، أي مصدر كلّ شيء. «إنّ شجرة الحياة هي المحبّة الثالوثيّة التي أثمرت آدم» (القدّيس إسحق السريانيّ). ويشير صولجان المسيح إلى البيت، أي الكنيسة التي هي جسد المسيح. ويبدو الروح القدس وكأنّه ينبثق من الصخور التي وراءه. إنّها الجبل، العليّة، طابور، السموّ، الانخطاف، نغمة الكون والذرى النبويّة.

كان القدماء يعتقدون أنّ الأرض مثمّنة. لكنّهم يرمزون إليها برسم مستطيل. وهو ما نجده على المائدة. وسطح الطاولة رباعيّ إشارةً إلى الجهات الأربع التي رأى فيها آباء الكنيسة رمزًا للأناجيل الأربعة في شموليّتها، بحيث لا يمكننا الزيادة عليها ولا الانتقاص منها. إنّها علامة شموليّة الكلمة. ويمثّل الجزء العلويّ في المائدة - الهيكل الكتاب

المقدّس وهو يقدّم الكأس، ثمرة الكلمة. وإذا مددنا جزع شجرة الحياة التي خلف ملاك الوسط، نجد أنّها تضرب جذورها في مستطيل الأرض، وتتغذّى من محتوى الكأس. إذًا، الإفخارستيّا هي ثمرة الحياة الأبديّة.

ينتصب البناء وكأنّه امتداد للملاك - المسيح، أي امتداد لتجسّده. البناء هو الكنيسة، جسد المسيح الكونيّ، وعروس الحمَل المتّحدة به «من دون انفصالٍ أو اختلاط». ويجثم البناء ساكنًا مستترًّا سكون الحركة يوم السبت. إنّه نهاية الحركة الثالوثيّة، الحالة الأخيرة (الإسكاتولوجيّة) لأورشليم الجديدة.

تشكّل القطعة المستقيمة الشاقوليّة التي تضمّ الشجرة وهالة ملاك الوسط والكأس ومستطيل الأرض مع القطعة الأفقيّة التي تحوي هالتَيْ ملاكَي الطرفين صليبًا. فبحسب التقليد الروحيّ، اقتُطِعَت عارضتا الصليب من شجرة الحياة. والصليب محتوى في الدائرة المقدّسة للحياة الإلهيّة. إنّه محور المحبّة الثالوثيّة الحيّ: «الآب هو المحبّة الصالبة، والابن هو المحبّة المصلوبة، والروح القدس هو صليب المحبّة وقوّته التي لا تُقهَر».

يجلس الآب بوقار ويرئس المشورة الإلهيّة. إنّه مبدأ الأبديّة الثابت. وانتفاخ كمّ ذراعه اليمنى يشير إلى القوّة والقدرة. أمّا ميلان الرأس فيدلّ إلى ديناميكيّته. إنّه سرّ الله الكامن في الثبات والحركة. إنّه المطلق عند الفلاسفة والعمل في لغة اللاهوتيّين والحيّ في الكتاب المقدّس. وتتجلّى قوّة الله في محبّته، لأنّه في شركةٍ مع ابنه من خلال نظرته إليه. الآب يكلّم الابن، والابن يصغي ويكرّر بيده حركة الآب أي البركة. ويد ملاك اليسار تشير إلى اتّجاه البركة، أي العالم. إنّها كالأجنحة المرفرفة. «وروح الربّ يرفّ على وجه المياه». نلاحظ في مرونة خطوط ملاك اليمين شيئًا من الأمومة. إنّه الروح المعزّي، الروح المعطي الحياة، روح المحبّة، ثالث تعبيرٍ عن المحبّة الإلهيّة. بنفحته ينطلق الآب نحو الابن، ويستقبل الابن الآب. لهذا السبب تبدأ الحركة الدورانيّة منه. «بالروح نعرف المسيح ابن

الله، وبالابن نتأمّل الآب» (يوحنّا الدمشقيّ).

الابن - الآب - الروح القدس

تبدأ مبادرة الحوار من ملاك الوسط الذي يوحي وجهه بالعطف والرحمة. إنّه يميل بجسمه إلى ملاك اليمين الذي يبدو مستعدًّا لتلقّي الأوامر بتواضع. ويميل رأس ملاك الوسط إلى ملاك اليسار وكأنّه يستشيره. ويبدو ملاك اليسار جادًّا مفكّرًا متأمّلًا، وتعبّر حركته عن الموافقة لأنّه يبارك بيده اليمنى. ويبارك ملاك الوسط الكأس، ويمدّ كلا الملاكين يديهما تجاه ملاك اليمين الذي يعبّر بجسمه عن أنّه مستعدّ للقيام بالتضحية المطلوبة إليه. وهكذا، يكون ملاك اليمين الابن الذي «أطاع حتّى الموت». أمّا ملاك الوسط الذي يرئس الجلسة، ويعلو على الملاكين الآخرين بمقدار رأس، فهو الآب. وبالتالي، يكون الروح القدس ممثّلًا بملاك اليسار.

تشبه وضعيّة الملائكة الثلاثة اجتماع البلاط الملكيّ. الملك يجلس بين مستشاره ورسوله. وتشير الكأس على الطاولة إلى الإفخارستيّا. الكاهن يبارك، وشمامسته إلى جانبيه. فهل أراد الفنّان أن يبيّن حدث الخلاص وكأنّه صورة مسبقة عمّا يحتفل به المسيحيّون في الإفخارستيّا؟

وتثبت الطبيعة خلف الملائكة ما يرمز إليه كلّ واحدٍ منهم. فالمبنى هو الكنيسة التي تأسّست بعد العنصرة، حين نزل الروح القدس على التلاميذ. والشجرة تذكّرنا بالجنّة حين خلق الله العالم. أمّا الجبل فهو جبل الجلجلة الذي أتمّ الابنُ عليه تضحيته وفدى العالم. إنّه صحراويّ لا عشب فيه، وعليه ألقى يسوع عظته الشهيرة.

أمّا الألوان فهي على النحو التالي: الآب، أصل كلّ شيءٍ وعلّته، يلبس الأرجوان الملكيّ وتدلّى من كتفه زنّار السلطة الذهبيّ. والروح القدس، يطغى لون النار على ثيابه، مذكّرًا بالألسنة الناريّة يوم العنصرة. واللون الأخضر السائد في ثياب الابن يُظهِر أرضنا التي تجسّد فيها.

ويمكننا الاستفاضة أكثر في معاني الألوان. فالأزرق السماويّ يبدو شديد الوضوح في ثياب ملاك الوسط، لأنّ ألوهة الآب واضحة بيّنة لا شكّ فيها. في حين تخفّ الزرقة في ثياب الروح القدس الذي ظهر في بعض مراحل تاريخ الخلاص. أمّا الابن فهو يجمع في شخصه الإله والإنسان. ويقول القدّيس هيلاريون فيه: «مولودٌ من الآب قبل كلّ الدهور... نزل إلى أرضنا... لكونه واحدًا من الثالوث ذا طبيعتَين: طبيعةٍ بشريّة وطبيعةٍ إلهيّة. فهو إنسانٌ حقّ بالتجسّد وليس خيالًا، وإلهٌ حقّ لا إنسان فقط. فأظهر على الأرض ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ». ربّما شاء روبلوف أن يُظهِر ذلك التمييز الواضح من خلال الخطّ الفاصل بين المعطف الأخضر، لون الناسوت، والثوب الأزرق، لون اللاهوت. فحياته الإلهيّة ظلّت مخفيّةً تحت حياته البشريّة طوال فترة إقامته على الأرض. ويمكننا أن نلاحظ تقاطع الصولجان مع الخطّ الفاصل بين قطعتي ثياب ملاك اليمين، فيتشكّل حرف X اليونانيّ أو السلافيّ وهو أوّل حرفٍ لكلمة «مسيح». ونقطة التقاطع هي قلب الابن. ففي جدالات القدرة الواحدة والمشيئة الواحدة، أكّدت الكنيسة أنّ قلب المسيح مقامٌ لإرادته ومشيئته. ويعلن القدّيس هيلاريون في هذا الصدد: «إله كامل وإنسان كامل، وطبيعتان، وإرادتان، ومشيئتان».

يلاحظ مَن يتأمّل وجه ملاك اليمين مقدار حزنه الصامت. ممّا يجعلنا نتذكّر أيقونات العذراء (سيّدة فلاديمير) المعروفة باسم سيّدة الحنان. ففي ذلك النمط من الأيقونات، نلمس الحزن نفسه في وجه مريم والصبيّ[٦]. لهذا نراه يبتعد عن الملاكين الآخرين، وكأنّه في عزلة «...إلهي إلهي، لماذا تركتني» (مرقس ١٥/ ٣٤). وتبتعد الكأس عن محور الأيقونة لتقترب من ملاك اليمين، الذي يهمّ بأخذها. «يا أبتِ، إن شئتَ فاصرف عنّي هذه الكأس... ولكن لا مشيئتي، بل مشيئتك!» (لوقا ٢٢/ ٤٢).

---

(٦) لقد شرحنا في مقالنا «العذراء والطفل في الفنّ البيزنطي» الذي صدر كتيّبًا عن دار المشرق، صلة الحزن بنمط أيقونة سيّدة الحنان. المشرق ٧١، الجزء الأوّل، ص ١٩٥-٢٢٨.

إذا نظرنا إلى الأرجل، نلاحظ أنّ رجلَيْ ملاك الوسط مخفيّتان. إنّه في حالة الراحة، راحة الخالق يوم السبت. في حين توحي وضعيّةُ أرجل الملاكَيْن بالتأهّب والاستعداد للانطلاق. ففي مقالٍ ليوسف سانين J. Sanin أحد اللاهوتيّين الروس الألمعيّين، ممّن عاشوا بعد خمسين سنة تقريبًا من رسم أيقونة روبلوف، نجد تعليقًا على زيارة الملائكةِ إبراهيمَ وعلاقتها بالثالوث: لم يرسل أحدُ الآب. أمّا الابن والروح فهما مُرسَلان. ربّما أراد الرسّام أن يعبّر عن تلك الفكرة في رسمه أرجل الملاكَيْن.

الروح القدس - الابن - الآب

يعتمد أنصار هذا التوزيع على عقائد الكنيسة. ويمكن القارئ المتيقّظ أن يلحظ في شرحهم تأثير الفكر الغربيّ. ومع ذلك، لا تخلو حجّتهم من الصواب. فملاك الوسط يرتدي ثياب الابن الضابط الكلّ في الفنّ البيزنطيّ. الأرجوان من الداخل والأزرق من الخارج، والشريط المذهّب على الكتف اليمنى. وتضمّ مجموعته الشجرة والكأس. «...سيظهر فرع يسّى، ذاك الذي يقوم ليسوس الأمم وعليه تعقد الأمم رجاءها» (رومة ١٥/١٢). تلك هي العبارة التي تبرّر تصدّر الابنِ المجلسَ. فرع يسّى هو الشجرة، والرجاء هو الكأس، أي سرّ الخلاص. إنّه المقدِّم والمقدَّم، كما تقول الليترجيّة البيزنطيّة.

ملاك اليسار ينتصب بصرامةٍ وقوّة. والمبنى خلفه يمثّل الهيكل، مسكن الربّ العليّ. إنّه الإله الذي طالما وصفه أصحاب المزامير والحصن والدرع. بالطبع، لا يمكننا الاعتماد على الألوان، كما يفعل الكثيرون، لتثبيت هويّة الشخص المرسوم، لأنّ الأيقونة تمّ إنجازها قبل أن يحدّد التقليد البيزنطيّ معاني الألوان. لكنّ نظرة ملاك اليسار إلى ملاك اليمين لها معانيها. فالابن (ملاك الوسط) ينوي تنفيذ مشروع الخلاص، ويستشير أباه (ملاك اليسار) فينظر الأب إلى الروح، وكأنّه يوكل إليه أمرًا ما. وهو أمرٌ يتوافق تمامًا مع الإيمان الأورثوذكسيّ في مسألة الانبثاق من الآب.

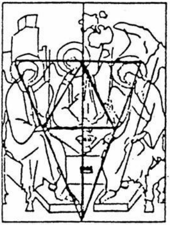
يوحي ملاك اليمين بالمرونة المطلقة. ويظهر ذلك واضحًا في صخور الجبل التي تميل بليونة. إنّه الروح القدس الذي يليّن القلوب المتحجّرة ويقودها إلى الابن، وبالابن نستطيع أن نعرف الآب. فحركة الإيمان تنطلق إذًا من يمين الأيقونة، من الروح العامل في العالم، وتمرّ بالابن، الكلمة المتجسّد، لتصبّ في الآب، أساس الخليقة وغايتها.

الخاتمة

نستنتج ممّا تقدّم أنّ أيقونة الثالوث للفنّان روبلوف تقبل طرقًا متنوّعة من الشرح. فبنيتها الهندسيّة المعقّدة والبسيطة في آنٍ واحد، وتشابه الشخصيّات فيها واختلافها، يشيران إلى أنّنا أمام سرٍّ تمكّن إنسانٌ مُلهم من تصويره بإبداع لا مثيل له. إنّه سرّ الواحد في ثلاثة، والثلاثة في واحد. لذلك لا نرى جدوى في البحث عن تحديد هويّة كلّ ملاك، فكلّ واحد يعكس صورة الآخرَين من دون أن يفقد هويّته المميّزة. ولا يمكن المرءَ أن يسبر غور إيحاءات صانع ذلك العمل الفنّيّ إلاّ بوساطة تأمّل الأيقونة ولفترةٍ طويلة، ودرس جميع المعطيات التاريخيّة واللاهوتيّة التي كانت سائدة بروسية في زمن إنجازها. ففكرة الأيقونة لم تنبع من العدم، بل استند صانعها إلى تقليدٍ قديم، واستوحى من أعمال مَن سبقوه، فحذف وأضاف وغيّر وبدّل حتّى بلغ مأربه. ومنذ ذلك الحين، لم يعرف الفنّ البيزنطيّ تمثيلًا للثالوث أكثر تطوّرًا وأوضح تعبيرًا عن تقليد الكنيسة وعقيدتها في ذلك المجال. أمّا أيقونات البنوّة الإلهيّة التي سادت المدرستَين الروسيّة واليونانيّة ابتداءً من القرن السادس عشر الميلاديّ، فهي انعكاس للتأثير اللاتينيّ في الفنّ البيزنطيّ. فيها يظهر الآب في هيئة شيخ ملتحٍ يلبس الثوب الأبيض، والابن شابًّا فتيًّا يرتدي ثوبًا مذهّبًا، والروح القدس في هيئة حمامة. وعلى الرغم من القيمة الفنّيّة العالية لتلك الأيقونات، إلاّ أنّ محتواها اللاهوتيّ ضعيف، ويخالف في بعض الأحيان تفكير الكنائس الأرثوذكسيّة البيزنطيّة. لذلك تبقى أيقونة روبلوف للثالوث «أيقونة الأيقونات» كما وصفها مجمع المئة فصل.



الشكل ١



الشكل ٢



الشكل ٣



الشكل ٤

المراجع

Benoit Sebir, *Roublev's Icon on the Trinity, an Initiation into the Mystery of God,*, Manuscript translated by R.S, Jerusalem.

C.J. Dumont, *L'inspiration théologique d'A. Roublev dans l'icône dite de la «Trinité»*, Plamia.

Daniel Ange, *L'éternité de feu, Icône de la Trinité de Roblev*, D.D.B, Paris, 1980.

Henri J.M. Nouwen, *Behold the beauty of the Lord, Praying with Icons*, Ave Maria Press, Notre - Dame, Indiana, 1988, pp. 19-27.

Ludolf Müller, *Essays in honor of Zimin*, Ohio, 1985, pp. 259-288.

Paul Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, D.D.B, Paris, 1972, pp. 205-216.

مع «ياقوت» في «معجماته»

الدكتور إبراهيم السامرّائي*

أقول: غلب اسم ياقوت هذا على سائر مَن عُرف بهذا الاسم من «المملوكين»، فليس لي أن أخصّصه تعريفًا به بـ«الحَمويّ» أو «الروميّ» أو «البغداديّ»[1]. ولا أريد أن أعرض لسيرته التي حرّرها محقّقو معجم البلدان وسائر كتبه. وفي مقالة دائرة المعارف الإسلامية بطبعاتها الإنكليزية

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) أقول: قد عرف الأندلسيّون «ياقوت» وكانت شهرته لديهم «البغداديّ» كثيرة، وهم في هذا قد جروا على ما كثر وروده من بغداد فقالوا: أبو عليّ البغداديّ، وهو «القالي» صاحب الأمالي. ولا بدّ أن أبسّط في هذه الحاشية موجزًا أندته من الزركليّ في الأعلام وغيره، ولا سيّما ممّا بسّطه الأستاذ إحسان عبّاس في مقدّمته الفائقة لـ معجم الأدباء في نشرته الأخيرة:

أقول: هو ياقوت بن الرومي الذي جُعل «عبدالله الحمويّ»، أبو عبدالله شهاب الدين، وهو مؤرّخ أديب من أشهر مَن كتب في البلدان». لقد جيء به مملوكًا فابتاعه ببغداد أحد التجّار وهو عسكر بن أبي نصر بن إبراهيم الحمويّ، وقد لحقته شهرة صاحبه هذا فعرف بـ«ياقوت الحمويّ». لقد ربّاه هذا التاجر وهو طفل ابن خمس سنوات وعلّمه، ثمّ استعمله في مصالحه التجاريّة التي اقتضته السفر في البلاد، ثمّ أعتقه سنة ٥٩٦هـ. لقد عاش ورّاقًا يتجر بالكتب ويتكسّب بنساختها. وقد عاد إليه مولاه وعطف عليه فأعطاه شيئًا من المال واستخدمه في تجارته، ومضي في عمله إلى أن توفّي «عسكر» فاستقلّ بعمله بعد ذلك. لقد رحل رحلة طويلة إلى مرو في خراسان وأقام فيها يتّجر، ثمّ انتقل إلى خوارزم. واتّفق، وهو في خوارزم، أن خرج التتر سنة ٦١٦هـ، فهرب منهم مخافة أن يلحقه ظلمهم تاركًا ما يملك، ثمّ رحل إلى حلب، وهو معوز مكدود إلى أن توفّي سنة ٦٢٦هـ. ومصنّفاته معروفة بسّطها كثير من الدارسين، وقد ترجم له ابن خلّكان وغيره.

والألمانيّة والفرنسيّة فائدة جليلة. ولكنّي سأعرض لما كان لي في «معجماته» التي بدا لي أنّ شيئًا من هذا لم ينله الدارسون.

وكأنّ الدارسين عامّة، ولا أستثني منهم مَن اضطلع بنشر كتبه، قد أدركوا إدراكًا كافيًا الصلة الوثيقة بين معجماته وهي: معجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم الشعراء الذي أشار إليه كثيرًا في معجمَيْه الأوّل والثاني ولم يصل إلينا غير ما وقفنا عليه في «إشاراته» و«إحالاته»[٢].

وقد يكون لي أن أقرّر أنّ هذه المعجمات نسيج متّحد التحم سداه بلحمته، فأنت تلمح أو تتبيّن وشيجة رحم بين كلٍّ منها بعضها مع بعض.

ولي أن أذهب في هذا فأقول: إنّ «المعجمات» الثلاثة هذه من مصادر الأدب، وأريد بـ«الأدب» دلالته العامّة لدى القدماء. إنّه يتجاوز الشعر والنثر والخطابة إلى معارف أخرى من الصرف والنحو واللغة والأخبار والأنساب والتاريخ، وما يتّصل بسلوك الناس وعاداتهم وطرائق تفكيرهم. وأنت واجد هذا وغيره في هذه «المعجمات»، كما أنت تجد نحوًا من هذا وغيره في المطوّلات من المعاجم كـ لسان العرب وغيره.

لقد أدرك هذا الأمر المستشرق الروسيّ كراتشوفسكي الذي صنّف كتابه الشهير فوسمه بـالأدب الجغرافيّ، وأشار فيه إلى أنّ العرب عرفوا هذا التوجّه «الموسوعيّ» في عصورهم القديمة. وقد تعجب أن تجد الكتب التعليميّة في عصرنا قد ذهب أصحابها إلى أنّ «كتب البلدان» هي كتب جغرافية. وقد يكون لي أن أيتيس بهذا الوصف وهو «الجغرافيّ»، ذلك يحجب معارف جمّة أوعبها أصحابها في هذه المصادر.

أقول: لقد غاب عن أهل الدرس أنّ ياقوتًا وغيره من أصحاب المعجمات والمطوّلات هم من أهل الأدب والنقد، فأنت تجد في هذه

---

(٢) وأنا أومئ بهذا إلى ما أفاده الأستاذ إحسان عبّاس من كون ياقوت قد اعتمد في معجم البلدان على كتاب الأنساب لابن السمعانيّ، وهو قد سبق أن أفاد أنّ ياقوتًا في عمله هذا غير مسبوق به، فقد أبدعه وأتى بما هو جديد. وليس لنا أن نسلّم بهذا كما سنرى.

المعجمات رأيًا نقديًا يتجاوز حدود «البلاغة» وما يكون من أجناسها وضروبها. ومن المفيد أنّ أبسط قدرًا من موادّ معجم البلدان لأتبيّن المادّة الأدبيّة في سعتها التي تتجاوز ما نعرفه، وأبدأ بما أجده في:

«آبة»[٣] قال: من قُرى أصفهان، وقيل: من قُرى ساوة.

أقول: هذا كلّ ما ذكره من فائدة بلدانيّة، ولكنّه أضاف: وأهل آبة شيعة، وأهل ساوة سنّيّة، لا تزال الحروب بين البلدين قائمة على المذهب.

قال أبو طاهر بن سِلَفة: أنشدني القاضي أبو نصر أحمد بن العلاء الميمنديّ بأَهَر، من مدن إذربيجان، لنفسه:

وقائلةٍ أتُبغِضُ أهلَ آبَهْ ... وهم أعلامُ نظمٍ والكتابهْ؟
فقلتُ: إليكِ عنّي إنّ مِثلي ... يُعادي كلَّ مَن عادى الصحابهْ

أقول: فأنا أرى أنّ هذا الذي بسطه ياقوت في هذه «البليدة» يعطي الدارس صورة واضحة عن أهل أصفهان وتوزّعهم بين سُنّةٍ وشيعة. ثمّ إنّنا نجد أنّ الأدب القديم يقدّم إلى المؤرّخ مادّة مفيدة تتجاوز مادّة الخبر التاريخيّ.

وأتحوّل إلى موضع آخر هو «آسَك».

أقول: وكأنّ الاسم في معجم البلدان أثبته ياقوت على التغليب، ذلك أنّ «آسك» هو موضع ذكره أهل المواضع والأمكنة في مصنّفاتهم. وقد أشار ياقوت إلى كثير منهم فذكر الأصمعيّ من المتقدّمين صاحب ما أثر عن كتابه جزيرة العرب أو بلاد العرب، وذكر بُغدة الأصفهانيّ كما ذكر غير هذا كالزمخشريّ مثلًا، فليس لنا أن نقول كما قال أحد الدارسين: إنّ معجم ياقوت في البلدان غير مسبوق، ولو أنّه قال إنّ سعة ما في هذا المعجم من مواضع وبلدان وآثار وفوائد لا يضاهيها ما في غيره.

---

(٣) أقول: سأفيد في استقرائي هذا ممّا ورد في معجم البلدان (ط. صادر، بيروت) على حروف المعجم، فليس من حاجة إلى بيان الجزء والصفحة.

وأعود إلى «آسك» فأجد قول ياقوت:

موضع قربَ أرّجان...

ثمّ قال: وهي بلدة ذات نخيل ومياه، وفيها إيوان عالٍ في صحراء على عينٍ غزيرة وَبِيئة، وبإزاء الإيوان قبّة منيفة ينيف سمكها على مئة ذراع بناها الملك قباذ والد أنو شروان.

أقول: في هذا فائدة «جغرافيّة» تاريخيّة، ولكنّه يجد أنّ الفائدة تضطرّه إلى أن يبسّط ما أفاد من المصادر التاريخيّة فيقول:

حدّث أهل السِّيَر قالوا: كان أبو بلال مِرداس بن أُدَيّة، وهو أحد أئمّة الخوارج، قد قال لأصحابه: قد كَرِهتُ المُقام بين ظَهْرانَي أهل البصرة، والاحتمال لجور عبيدالله بن زياد، وعزمتُ على مفارقة البصرة، والمقام بحيث لا يجري عليّ حكمه من غير أن أشهر سيفًا أو أقاتل أحدًا، فخرج في أربعين من الخوارج، حتّى نزل آسَك، موضعًا بين رامهرمز وأرّجان، فمرّ به مالٌ يُحمَل إلى ابن زياد من فارس، فغَصَبَ ما عليه، حتّى أخذ منهم بقدر أُعطيات جماعته، وأفرج عن الباقي. فقال له أصحابه: علامَ تفرج عن الباقي؟ فقال: إنّهم يُصلّون، ومَن صلّى إلى القِبلة لا أُشاقُّه.

وبلغ ذلك ابن زيادٍ، فأنفذ إليه معبد بن أسلم الكلابيّ...

أقول: وكانت الوقعة بينهما، واستطاع الخوارج، وهم أربعون، أن يغلبوا جيش ابن زياد. فقال في ذلك عيسى بن فاتك الخطّيّ أحد بني تيم الله بن ثعلبة في كلمة له:

فلمّا أصبحوا صلّوا وصاموا إلى الجرد العتاق مسوّمينا

وجاء فيها:

أألفا مؤمنٍ فيما زعمتُم ولكنّ الخوارج مؤمنونا
هُمُ الفئة القليلة غير شكٍّ على الفئة الكثيرة يُنصَرونا

وأنت تجد أنّ الفائدة البلدانيّة في هذا الموضع حاشية موجزة مع

هذه السعة الأدبيّة التاريخيّة. وإنّي لأجد الفوائد الأدبيّة هذه كانت من موادّه في معجم الأدباء ومعجم الشعراء.

وأتحوّل إلى «آمِد» التي قال فيها ياقوت:

بلد قديم حصين ركين مبنيّ بالحجارة السود على نَشَز دجلة محيطة بأكثره، مستديرة به كالهلال، قال: وأظنّها رومية.

يُنسب إليها الآمديّ أبو القاسم الحسن بن بشر المتوفّى سنة ٣٧٠هـ صاحب الموازنة. ويُنسب إليها من المتأخرين أبو المكارم محمّد بن الحسين الآمديّ، شاعر بغداديّ مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير الموصل، ومن شعره:

ورَتَّ قميصُ الليل حتّى كأنّه سليبٌ بأنفاس الصَّبا متوشّحُ
ورَقّع منه الذيل صبح كأنّه وقد لاح مسحٌ أسودُ الليل أجلحُ
ولاحت بطيناتُ النجوم كأنّها على كبد الخضراء نَورٌ مُفتّحُ

ومات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ.

أقول: وكأنّي هنا في هذا الموضع وغيره أتبيّن الصلة الوثيقة بين «معجمات» ياقوت.

وإذا كان لنا أن نفيد هذه الفائدة في «آمِد» فإنّا لنجد شيئًا آخر في «آمل» التي جاء فيها: وقد خرج منها كثير من العلماء، ولكنّهم قلّ ما يُنسبون إلى غير طبرستان، ومنهم أبو جعفر الطبريّ صاحب التفسير والتاريخ. وأصله ومولده من آمل، ولذلك قال أبو بكر محمّد بن العبّاس الخوارزميّ، وأصله من آمل أيضًا:

بآمل مولدي وبنو جرير فأخوالي، ويحكي المرء خالَهْ
فها أنا رافضيٌّ عن تراثٍ وغيري رافضيّ عن كلاله

أقول: وأنت تجد في سعة أدب معجم البلدان فوائد جمّة لا حصر لها.

وأذهب إلى «أُباغ» فأجدها في قول ياقوت:

قرية بعرض اليمامة، وفيها كانت وقعة خالد بن الوليد مع مسيلمة الكذّاب، قال شبيبٌ بن يزيد بن النعمان بن بشير يفتخر بمقامات أبيه:

أتنسون يوم النُعف نَعف بُزاخةٍ ويوم أباضٍ إذ عتا كلّ مُجرمِ
ويوم حنينٍ في مواطن قبلَهُ أتانا لكم فيهن أفضل مَغْنَمِ

وقال رجل من بني حنيفة في يوم أباض:

فللّه عينا مَن رأى مثل معشرٍ أحاطت بهم آجالهم والبوائقُ
فلم أرَ مثل الجيش جيش محمّدٍ ولا مثلنا يوم احتوتنا الحدائقُ
أكرَّ وأحمي من فريقَين جمّعوا وضاقت عليهم في أباض البوارقُ

أقول: وليس لقائلٍ أن يقول إنّ ياقوتًا قد اقتفى صاحب الأنساب وهو يحرّر معجم البلدان الذي كان له في درس واسع في جملة من المصادر القديمة.

قال: وقرأتُ بخطّ أبي الحسن بن الفرات: وسُمِّي آكل المرار، لأنّ امرأته هندًا سباها الحارث بن جبلة الغسّانيّ، وكان أغار على كندة، فلمّا انتهى بها إلى عين أُباغ، هكذا قال أبو عبيدة [أي بالضمّ]، وقال الأصمعيّ: أَباغ بالفتح...

ثمّ أورد أبياتًا.

وفي «عين أباغ» يوم بين ملوك غسّان، ملوك الشام، وملوك لخم ملوك الحيرة. قُتل فيه المنذر بن امرئ القيس اللخميّ.

وقد يكون لنا أن نتبيّن في معجم البلدان غلبة العروبة والعربيّة حين نجد العرب شعوبًا وقبائل قد تفسّحوا في البلاد البعيدة عن ديارهم فكانت مواطن لهم. فأنت تجد حين تقرأ في معجم البلدان «أَبَرْشْتَويم» وهو من جبال «البُدء» من أرض موقان من نواحي إذرَّبيجان، وهي المكان الذي أوَى إليه بابك الخرّميّ، وأنّ أبا تمّام الشاعر قد مدح أبا سعيد محمّد بن يوسفَ الثغري فقال:

وفي أَبَرْشْتَويمَ وهَضبتَيْها طلعتَ على الخلافة بالسعود

قلت: إنّ هذه المعجمات صنعة حاذق ماهر جمع بين أجزائها فكان فيها ما يشدّ سداها إلى لحمتها من الفوائد. وقد نجد إشارات في بعضها إلى بعضها الآخر.

ولك أن تنظر في «إشيل» وهو حصن بأقصى اليمن، وقيل: حصن وراء النُّجَير، وقيل: جبل في مخلاف ذمار...

وقد جاء فيه في ما ذكره ياقوت:

حدّث مسلم بن جُندَب الهذليّ قال: إنّي لمع محمّد بن عبدالله النميريّ ثمّ الثقفيّ بنعمان، وغلام يشتدّ خلفه يشتمه أقبح شتم، فقلت له: مَن هذا؟ فقال: الحجّاج بن يوسف، دعْه فإنّي ذكرتُ أخته في شعري، فأحفظه ذلك، فلمّا بلغ الحجّاج ما بلغ، هرب منه إلى اليمن ولم يجسر على المقام بها فعبر البحر، وقال:

أتتني عن الحجّاج والبحرِ دوننا عقاربُ تسري، والعيونُ هواجعُ

والقصيدة في عشرة أبيات...

وأضاف ياقوت: وكان عاقبة أمره أنّ عبد الملك بن مروان أجاره من الحجّاج في قصّةٍ فيها طول ذكرتُها في كتاب معجم الشعراء بتمامها.

وجاء في «شأم» من معجم البلدان:

وقال جبلة بن الأيهم، وهو ببلاد الروم بعد أن تنصّر أنفة من غير أن يقتنص في قصّة فيها طول فذكرتها في أخبار حسّان من كتاب الشعراء.

وجاء في «عسكر مكرم»:

وقد نُسِب إليها قوم من أهل العلم منهم العسكريّ أبو أحمد الحسن بن عبدالله، وقد ذكرت أخباره في كتاب الأدباء.

وقد يكون لنا أن نعدّ كتاب المشترك وضعًا والمقترف صُقعًا شيئًا يسيرًا من معجم البلدان.

ولنتجاوز هذا العمل الكبير الفائق وهو معجم البلدان إلى ما بقي من

«معجماته» ولنقف على معجم الأدباء فأقول:

جاء في هذا الكتاب[٤]: إنّه اختار له اسم إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ولكنّه، أي ياقوت دعاه معجم الأدباء[٥] كما دعاه أخبار الأدباء[٦]، وكتاب الأدباء[٧]. وهو أخبار النحويّين[٨].

وقد سمّاه ابن الشعّار معجم أئمة الأدب[٩].

أقول: وقال الزركلي في الأعلام[١٠]. وفي النسخة المطبوعة [أراد طبعة دار المأمون بتحقيق أحمد فريد رفاعي] استُدرك بتراجم ملفّقة دُسّت فيه.

وقد وجدتُ في كشف الظنون لابن النديم أنّه إرشاد الألبّاء إلى معرفة الأدباء، وكأنّه أفاده ممّا ورد في وفيات الأعيان لابن خلّكان.

وقد استدرك الأستاذ إحسان عبّاس ثلاث تراجم ذكرها في مقدّمته للكتاب أفادها من الوافي للصفديّ، ومن فوات الوفيات لابن شاكر الكتبيّ وغيرهما.

ولكنّي لا يمكن أن أغفل ما وجده الأستاذ مصطفى جوّاد - رحمه الله - في معجم الأدباء ممّا اهتدى إليه في المخطوطات والمطبوعات ودعاه الضائع من معجم الأدباء، ونشره في مجلّد من مجلّدات المجمع

(٤) معجم الأدباء (تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٩١) ١/١٥، وكذلك دعاه ابن المستوفي.
(٥) المصدر نفسه، ١/٤٧٦، وهو بهذا الاسم في بعض ما ورد في معجم البلدان.
(٦) المصدر نفسه، ١/٥٠٨.
(٧) المصدر نفسه، ١/٦١٢.
(٨) المصدر نفسه، ١/٧٢١. أقول: وقوله: «أخبار النحويّين» يشير إلى أنّ مصطلح النحويّين لدى المصنّفين الأقدمين يندرج في «الأدباء»، ولذلك جعل الأنباريّ كتابه في النحويّين نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء.
(٩) قلائد الجمان، طبعة فرانكفورت، ١٩٩٠، ٩/٣٤٠.
(١٠) الأعلام، للزركلي. أقول: والطبعة الأولى للكتاب باسم إرشاد الأريب... هي ما اعتنى بها مرغوليوث في مطبعة هنديّة في القاهرة ١٩٠٧-١٩١٦ في سبعة أجزاء.

العلميّ العراقيّ (بغداد، ١٩٩٠). وهذه تراجم كثيرة تؤلّف جزءًا من الكتاب.

وقد أشار الأستاذ إحسان عبّاس إلى هذا الذي استدركه مصطفى جوّاد، ولم يثبت أو يضف شيئًا إلى ما كان منه في مقدّمته. غير أنّي وجدتُه يذكره في آخر صفحة من الجزء السابع الذي صرفه إلى «المقدّمة» والفهارس، وهذه الصفحة باللغة الإنكليزيّة. ولكنّي لم أجد في موادّ الكتاب إشارةً إلى مصطفى جوّاد.

أقول: كأنّ الأقدمين قد أدركوا العلم خيرًا منّا، فقد عرفنا ممّا يتّصل بتاريخ بغداد للخطيب أنّ ابن الدبيثيّ قد ذيّل على ابن السمعانيّ الذي استدرك وذيّل على تاريخ الخطيب، ومثل هذا كثير لدى الأوائل الذين واصلوا المسيرة، فأكمل بعضهم واستدرك على ما لم يكن لمَن سبقه. ومن هذا ما كان للمنذريّ في **التكملة**، وما كان من طبقات **ابن شهبة** وغير هذا.

أقول: لقد كان لي مسيرة مضنية في نشرة الأستاذ إحسان عبّاس، أسعى إلى أن أجد شيئًا ممّا استدركه الأستاذ مصطفى جوّاد، ولكنّي لم أجد ذلك، مع أنّه أي الأستاذ إحسان قد ذكره في الصفحة الأخيرة باللغة الإنكليزيّة، ولم يكن معي **مجلّة المجمع العراقيّ**. وقد كان من حسن الاتّفاق أن وقفت على بحث الدكتور مصطفى جوّاد منشورًا كتابًا[١١].

وقد أشار أهل الدرس إلى أنّ ياقوتًا راعى على حروف المعجم في إثبات التراجم، ولكنّه قدّم وأخّر فأخلّ بالترتيب. وقالوا: إنّ فيه أغلاطًا في الترتيب وأشاروا إلى أنّه أورد ترجمة أحمد بن أميّة بين ترجمتي أحمد بن بختيار وأحمد بن بشر. وأورد ترجمة إبراهيم بن مسعود وسط التراجم

---

(١١) وقد كان من الاتّفاق الحسن أن وقفت على هذا الذي كتبه الأستاذ مصطفى جوّاد في مجلّة المجمع العراقيّ قد نشر ثانية في كتاب طبع في بغداد سنة ١٩٩٠. وقد وجدت فيه فوائد سنيّة تتّصل بدرسي هذا.

المختلفة للعلم إبراهيم بن محمّد[١٢].

أقول: وقد يكون هذا من صنعة النسّاخ.

قلتُ: وقد كان من «مسيرتي» التي أشرتُ إليها أنّي وجدت ترجمة لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني[١٣]، ثمّ وجدتها ترجمة ثانية للرجل نفسه في موضع آخر[١٤]. ومثل هذا قد ترجم لعليّ بن حمزة البصريّ في موضعين[١٥] من الكتاب.

وكنتُ في سنين خلت أتابع تراجم الرجال فوجدتُ صاحب روضات الجنّات قد أتى بشيء من تراجم الرجال ونسبها إلى معجم الأدباء، وكأنّه أفاد ذلك من السيوطيّ في بغية الوعاة.

وفي فوات الوفيات والوافي شيء من هذا أيضًا.

وكأنّي هنا أجدني مضطرًّا إلى الحديث عمّا عرض من تداخل بين معجم الأدباء، وما كان من معجم الشعراء الذي لم يصل إلينا.

فقد ذكر ياقوت[١٦] فقال: وكنتُ قد شرعت عند شروعي في هذا الكتاب أو قبله [أي معجم الأدباء] في جمع كتاب في أخبار الشعراء المتأخّرين والقدماء، فأودعتُ ذلك الكتاب كلّ ما غلب عليه الشعر فدُوّن ديوانه فشاع ذكره وشأنه، ولم يشتهر برواية الكتب وتصنيفها.

أقول: ولا أراه قد التزم بهذا، فقد جعل من الشعراء نحويّين عُرفوا بالنحو واللغة، ولكنّه استحسن لهم بعض ما أثر عنهم من شعر ولو كان قليلًا، وسنرى هذا.

وقد نجد من الشعراء مَن ترجم لهم في معجم الشعراء وأشار إلى

---

(١٢) أنظر مقدّمة معجم الأدباء، ط. دار المأمون، القاهرة، لا.ت.
(١٣) معجم الأدباء، (ت. إحسان عبّاس)، ١٦٠٣/٤.
(١٤) المصدر نفسه، ١٦٠٤/٤.
(١٥) المصدر نفسه، ١٧٥٤/٤، ١٧٥٥/٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٨.

هذا في معجم الأدباء[١٧]، ومن هؤلاء محمّد بن أميّة وكلثوم بن عمرو العتابيّ وغيرهما.

وقد تنبّه إلى هذا التداخل الأستاذ إحسان عبّاس في «مقدّمته» فقال:

ومن المقطوع به أنّ بعض تراجم معجم الشعراء قد اختلطت بما نشر من معجم الأدباء، ذلك لأنّ أناسًا لا يعرفون إلاّ بالشعر في عصور لم يكن التأليف فيها شائعًا في صدر الإسلام وعصر بني أميّة، ومن هؤلاء: أبو ذؤيب الهذليّ، وأبو زبيد الطائيّ، والفرزدق، ويزيد بن مفرّغ، وابن الطثرية، وابن ميّادة، وشبيب بن البرصاء، ورؤبة بن العجّاج، وشعراء من المحدثين مثل أبي دلامة، وحمّاد عجرد، فهؤلاء وأمثالهم يجب ألّا يُذكَروا في معجم للأدباء. بل ربّما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك فتوقّفنا على بعض المذكورين في معجم الأدباء واستنتجنا من بعض الظواهر في تراجمهم أنّ ترجماتهم ليست ممّا كتبه ياقوت[١٨].

أقول: وقد بدا لي شيء من هذا وقيّدته في جذاذات لي[١٩]. وقد دُفعت إلى هذا بما أفدته من محاضرات أستاذي الدكتور مصطفى جوّاد قبل ما كان منه في تحرير ما نشره في مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ. غير أنّ الأستاذ إحسان عبّاس قد خلص إلى قوله: ولكن دعنا لا نسرف في التقدير فإثبات هذا أمر عسير. ولكنّ الأستاذ مصطفى جوّاد لم يكن متردّدًا حين عرض للشعراء الذين أُدرجوا في معجم الأدباء كما سنرى. وأعود إلى «المعجمات الثلاثة» لأقول: إنّ بينها وشيجة رحم، فكلّها عنيت بالرجال، وقد يكون لي أن أستدرك قليلًا فأقول: إنّ ما في معجم البلدان ممّا يخصّ العلم «الجغرافيّ» في كثير من موادّه حاشية لا تقدّم فائدة كبيرة، وكنتُ قد أشرتُ إلى هذا في أوّل هذا الموجز. ولي هنا أن أقف على ما سُمّي في

---

(١٧) معجم الأدباء، ٢٢٠٣، ٢٢١٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢٠.
(١٩) كان من جذاذاتي جملة كبيرة بدا لي وأنا أعتمد على إشارات مفيدة في معجم الأدباء وغيره من المصادر، أنّها من تراجم معجم الشعراء وهي مودعة في خزانتي ببغداد التي عزّ عليّ الوصول إليها.

كشف الظنون «إرشاد الألبّاء في معرفة الأدباء» وقد جاء في التعريف به: «وفيه ذكر النحاة واللغويّين والقرّاء وعلماء الأخبار والأنساب والكتّاب وكلّ صنف في الأدب».

وكأنّي هنا أقول: إنّ موادّ هذه «المعجمات» ترجع إلى ما أفاده ياقوت من درسه وقراءة الآثار، وهذا يفوق ما أخذه عن شيوخه وأصحابه. وقد أستظهر على هذا بما نعرف من سيرته، وفيها أنّه شغل بحاجات مولاه عسكر بن إبراهيم، وأنّه كان يرسله إلى عدّة بلدان. ثمّ انصرف إلى نسخ الكتب سنة ٥٩٦هـ، ثمّ عاد إلى صلته بمولاه كما بيّنّا حتى توفّي صاحبه. وكأنّه استأنف النساخة وقراءة الكتب بعد سنة ٦٠٠هـ.

وقد رحل رحلة واسعة انتهى فيها إلى مرو في خراسان وأقام يتّجر، ثمّ انتقل إلى خوارزم. لقد عرف في خزائن مرو: الخزانة العزيزيّة والخزانة الكماليّة، وخزانة نظام الملك محمّد بن إسحاق، وخزانتي السمعانيّين وغيرها.

ثمّ إنّه توارى عند خروج التتر سنة ٦١٦، ونزل الموصل وعاش معوزًا لا يجد حاجته من القوت، ثمّ غادر الموصل إلى حلب.

أقول: كأنّي أراه لا يملك الوقت الكثير ليخلص إلى ما ذُكر من شيوخه فيأخذ عنهم ما رووه. فكيف يكون له أن يأخذ الكثير من شيوخه وهم:

سالم بن أحمد بن سالم أبو المرجّى الأديب النحويّ العروضيّ[٢٠].

والوجيه الكبير المبارك بن المبارك الضرير الذي قال عنه ياقوت: «هو شيخي الذي به تخرّجت وعليه قرأت. وهو صاحب النحو في النظاميّة...»[٢١].

وتاج الدين أبو اليمن الكنديّ، زيد بن الحسن من علماء النحو،

---

(٢٠) معجم الأدباء، ١٣٣٩.

(٢١) سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨١-١٩٨٢، ٢٢/٨٨.

وهو شيخ ابن النجّار[٢٢].

وأبو البقاء العكبريّ عبدالله بن الحسين المعروف بالنحو واللغة...[٢٣].

وابن الدبيثيّ، محمّد بن سعيد، قال فيه ياقوت: شيخنا الذي استفدنا منه وعنه أخذنا، ذيّل على ذيل ابن السمعانيّ على تاريخ الخطيب...[٢٤].

قال الأستاذ إحسان عبّاس: سقطت ترجمته من معجم الأدباء.

وأبو المظفّر عبد الرحيم بن عبد الكريم السمعانيّ...[٢٥].

وعبد العزيز بن مبارك بن محمود الجنابذيّ...[٢٦].

والحسن بن أحمد بن يوسف الأوقيّ...[٢٧].

ومحمّد بن الخضر بن محمّد الحرّانيّ، ابن تيميّة الباجديّ...[٢٨].

وأمّا أصحابه وغيرهم ممّن اتّصل بهم فكثيرون ومنهم ابن النجّار، والقفطيّ (صاحب الإنباه).

أقول: ولستُ أنفي هذه الصلة بأولئك الشيوخ ومَن كان له اتّصال بهم من أصدقائه، ولكنّي أقول: إنّ معارفه بالرجال من أهل الأدب على سعة في ذلك العصر تجعلني أن أذهب إلى ما اختصّ به من الكتب

---

(٢٢) معجم الأدباء، ١٣٣٠؛ سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٣٤.
(٢٣) معجم الأدباء، ١٥١٥؛ سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٩١-٩٢.
(٢٤) تاريخ الإسلام للذهبيّ/ الطبعة الرابعة والعشرون، بيروت، ص ٣٢٠-٣٢٢؛ والوافي ٣/ ١٠٢.
(٢٥) سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ١٠٧.
(٢٦) معجم البلدان، ٢/ ١٤١.
(٢٧) المصدر نفسه، ١/ ٤٠٨.
(٢٨) المصدر نفسه، ١/ ٤٥٣ (باجدا). وقد أفدت هذا كلّه من مقدّمة الأستاذ إحسان، ولكنّي رجعت إلى مظانّها للفائدة.

والإخلاد إلى خزاناتها[٢٩]. ثمّ إنّ الحقبة التي خلص فيها إلى الدرس بعد أن أعتقه مالكه، وانقطاعه إلى النساخة من أجل كسب قوته، أقول: كلّ ذلك يدفعني إلى القول إنّه لم يعوّل على القليل الذي أتيح له أن يأخذه من شيوخه.

وقد جاء في معجم الأدباء أنّه يزور «حلب» ويدقّ الباب على القاسم بن القاسم الواسطيّ[٣٠]، فيخرج إليه الواسطيّ ويملي عليه عند باب داره أسماء تصانيفه الكثيرة[٣١].

وإذا كان لنا أن نعرض لتصانيف ياقوت غير المعجمات الثلاثة نجدها محصول ما كان له من قراءات، وهي تشير إلى خصوصيّته الأدبيّة بما كان للأدب في عصره من دلالات.

وكأنّي أرى المبدأ والمآل من كتبه التاريخيّة الذي لم يُوصِل إلينا شيئًا من أخبار الأمم والملوك والدول، ومثل هذا غيره في أخبار الدول.

وكتاب الأبنية لا بدّ أن يكون ما كان له من قراءات في كتاب سيبويه والأصول لابن السرّاج وغيرهما. ومن هذا كتابه الردّ على ابن جنّي في كتابه «سرّ صناعة الإعراب»[٣٢].

ولعلّ أخبار المتنبّي شيء ممّا قرأه من مصادر المتنبّي[٣٣]. ولعلّ شيئًا منه في «معجمَيْه».

---

(٢٩) أقول: ويندرج في هذا معجم البلدان الذي حفل بأسماء الرجال من أهل الأدب ومنهم الشعراء، وكأنّي أجده وهو يعرض للشعراء وأخبارهم مخالفًا لما عرفناه من كتب المواضع والأمكنة التي اقتصرت على الإشارة إلى الموضع بأشدّ ما يكون الإيجاز.

(٣٠) له ترجمة في معجم الأدباء.

(٣١) معجم الأدباء، ٥/٢٢١٨.

(٣٢) ومن هذه الكتب ما اختصره في النسب الذي أسماه المقتضب في النسب عن جمهرة ابن الكلبيّ، وما اختصره من تاريخ بغداد.

(٣٣) قلتُ: كان ياقوت أديبًا فكان أن عرض لفنون الأدب في عصره، فكان من تصانيفه كتاب في ضرائر الشعر.

وقال ياقوت: نقلتُ عن الأغاني في كتابي الموسوم بـأخبار الشعراء فأكثرت[٣٤].

وقد كان لي أن أفدتُ من الكتب المطبوعة والمخطوطة أيّام الطلب في باريس في دار الكتب الوطنيّة وفي مكتبة مدرسة اللغات الشرقيّة شيئًا كثيرًا من موادّ معجم الشعراء، وأذكر من ذلك ما كان من ذيل ابن الدبيثيّ وذيل ابن النجّار وغيرهما، وهذا كلّه ممّا بقي في خزانتي في بغداد التي تركتها وقد غادرتها إلى عالم الضياع. ولو كان بين يدي ما كان من أوراقي العتيقة لكان لي الكثير من معجم الشعراء.

وأذكر أنّ شيئًا ممّا وقفتُ عليه وجدتُه في معجم البلدان غير مُشار إليه أنّه من موادّ معجم الشعراء. وكان من ذلك أن جعلتُ أغلب ما ورد من الشعراء في معجم الأدباء من المعجم الآخر، وإن كان لياقوت بعض القيود في التفريق ما يجب أن يكون هنا أو هناك. وقد كان هذا ممّا اتّفق عليه الدارسون الذين اطمأنّوا إلى ما كان من خلط بين المعجمَيْن.

وأقول: إنّ جمهرة من موادّ معجم البلدان قد جمعت بين الإفادة من المواضع والبلدان والإفادة الأدبيّة، وأنا أميل إلى أنّ ما فيها من الشعراء ممّن عُرفوا بالشعر وممّن قلّ لديهم، ولكنّ هذا القليل حفز المؤلّف على أن يضمّهم إلى معجمه في الشعراء.

وسأعرض لطائفة من هؤلاء وأنا أشير إلى «الموضع» الذي جاءوا فيه، فأقول:

١ - آمِد:

بلد حصين... على نشز دجلة...

ينسب إليها[٣٥] الآمِديّ... صاحب الموازنة....

أقول: وهذا لا يهمّني، ولكن الذي يهمّني ما ورد في قوله:

(٣٤) معجم الأدباء، ص ١٧٠٧-١٧٠٨.

(٣٥) أقول: جُعل «البلد» مؤنّثًا، وهو شيء معروف نجده في العصور المتأخرة.

وينسب إليها من المتأخرين أبو المكارم محمّد بن الحسين الآمِديّ، شاعر بغداد مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير الموصل، ومن شعره:

وَرِثْتُ قميص الليل حتّى كأنّه سليبٌ بأنفاس الصَّبا متوشّحُ

[ثلاثة أبيات]. مات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ[٣٦].

٢ - أبان:

أبان الأبيض شرقيّ الحاجر فيه نخل وماء لبني فزارة وعبس. وأبان الأسود... حدَّث أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد[٣٧] قال: كان بعض الأعراب يقطع الطريق فأخذه والي اليمامة في عمله فحبسه فحنّ إلى وطنه فقال:

أقول لبوّابيَّ والسجن مُغلقٌ وقد لاح برقٌ: ما الذي تَرَيانِ

[خمسة أبيات]

قلتُ: وفوائد ياقوت في معجم البلدان كثيرة تذهب في أشتاتٍ من المعارف، قال: «والأباني» منسوب إلى «أبانَيْن»، وأضاف:

وكان مهلهل بن ربيعة أخو كليب، بعدَ حرب البسوس، تنقّل في القبائل حتّى جاور قومًا من مذحج يقال لهم: بنو جَنْب وهم ستّة رجال: منبّه والحارث والعليّ وسَنْحان وشِمران وهِفّان، ويقال لهؤلاء الستّة: جَنْب لأنّهم جانبوا أخاهم صُداء، فنزل فيهم مهلهل، فخطبوا إليه ميّة أخته، فامتنع فأكرهوه حتّى زوّجهم، فقال:

أنكَحَها فقدُها الأراقم في جَنْبٍ وكان الحِباء من أَدَمِ

[أربعة أبيات][٣٨]

---

(٣٦) معجم البلدان، «آمِد».

(٣٧) أقول: وهنا يشير إلى أنّ ما كان من المعارف الكثيرة في معجمات ياقوت يرجع إلى ما كان له من قراءات في مصادر الأدب.

(٣٨) معجم البلدان، (أبان).

٣ - الأَبْرَشِيَّة:

موضع منسوب إلى الأبرش!

قال الأحيمر السعديّ:

وَنُبِّئْتُ أنَّ الحيّ سعدًا تخاذلوا حماهم وهم، لو يعصمون، كثيرُ

[خمسة أبيات](٣٩).

٤ - الأبرقان:

تثنية الأبرق، وإذا جاءوا بالأبرقَيْن في شعرهم فأكثر ما يريدون به أبرق حُجر اليمامة، وهو منزل على طريق مكّة من البصرة...

وقال بعض الأعراب يذكرهما:

أقولُ وفوق البحر نخشى سَنِينَةً تميل على الأعطاف كلّ مَميلِ

[خمسة أبيات].

وقال أعرابيّ من طيّئ:

سُقْيًا لأيّام مضَيْن من الصِّبا وعيشٍ لنا بالأبرَقَيْن قصيرِ

[سبعة أبيات](٤٠).

٥ - أبو قُبَيس:

جبل...

وقالت امرأة ولها ولدان:

وقد زعموا أنّي جزعتُ عليهما وهل جَزَعٌ إن قلتُ وابأباهما

هما أخوا، في الحرب، مَن لا أخاله إذا خاف يومًا نبوةً فدعاهما(٤١)

---

(٣٩) معجم البلدان، (أبرشيّة). أقول: وقد حسب أحد النصارى هذه الكلمة في هذا البيت من الرموز النصرانيّة.

(٤٠) المصدر نفسه، (الأبرقان). أقول: وفي الأمكنة والمياه والجبال للزمخشري: أنّ «الأبرقان» ماء لبني جعفر.

(٤١) معجم البلدان، (أبو قبيس).

٦ - أثول:

موضع في أرض خوزستان، له ذكر في الفتوح.

قال سلمى بن القين، وكان في جيش أبي موسى الأشعريّ لمّا فتح خوزستان:

أكلّف أن أزيرَ بني تميمٍ جموعَ الفرس سَيرًا شُوتريّا[٤٢]

[ثلاثة أبيات].

٧ - الأُثَيل:

موضع قرب المدينة... وكان النبيّ - ﷺ - قتل عنده النضر بن الحارث بن كِلدة عند منصرفه من بدر، فقالت قتيلة بنت النضر ترثي أباها وتمدح رسول الله - ﷺ -:

يا راكبًا إنّ الأُثيل مَظِنّة من صبح خامسةٍ وأنتَ موفّقُ

فلمّا سمع النبيّ - ﷺ - شعرها رقّ لها وقال: لو سمعتُ شعرها قبل قتله لوهبته لها. [تسعة أبيات][٤٣].

٨ - أجنادَين:

قال ياقوت: وأصحاب الحديث يقولون إنّه بلفظ التثنية، ومن المحصّلين مَن يقول: بلفظ الجمع، وهو موضع بالشام من نواحي فلسطين.

أقول: ووقعة أجنادين معروفة في خبر الفتوح الإسلاميّة الأولى...

وقال: وانتهى خبر الوقعة إلى هرقل فنُخب قلبه... وهرب إلى أنطاكية... فقال زياد بن حنظلة:

ونحن تركنا أرطبونَ مطرَّدًا إلى المسجد الأقصى، وفيه حُسورُ

[ستّة أبيات][٤٤].

---

(٤٢) معجم البلدان، (أثول).
(٤٣) المصدر نفسه، (أثيل).
(٤٤) المصدر نفسه، (أجنادين).

٩ - أُحُد:

وهو الجبل الذي كانت عنده غزوة أُحُد، وهو جبل أحمر شماليّ المدينة...

وورد محمّد بن عبد الملك الفقعسيّ إلى بغداد، فحنّ إلى وطنه وذكر أحُدًا وغيره من نواحي المدينة، فقال:

نَفَى النومَ عنّي، فالفؤادُ كئيبُ نوائبُ همٍّ ما تزالُ تنوبُ

[عشرة أبيات][٤٥].

١٠ - الأحزاب:

حدّث الزبير بن بكّار قال: لمّا وُلّي الحسن بن زيد المدينة، منع عبدالله بن مسلم بن جندب الهذليّ أن يؤمّ الناس في مسجد الأحزاب، فقال له: أصلح الله الأمير، لِمَ منعتني مقامي ومقام آبائي؟ قال: ما منعك منه إلاّ يومُ الأربعاء، يريد قوله:

يا للرجال ليوم الأربعاء أما ينفكّ يُحدث لي بعد النهى طَرَبا

[تسعة أبيات][٤٦].

وأختم هذا الموجز بما اجتزأت به ممّا هو من معجم الشعراء وإن لم يشر ياقوت، ولكنّي تيقّنت من ذلك بما أفدته من المصادر المخطوطة وغيرها ممّا ادّخرتُه في خزانتي التي أُقصيتُ عنها. وهذا وغيره ممّا كان في معجم الأدباء وما كان قد أشار إليه في معجم البلدان وقد أشرتُ إليه في صفحات سبقت، يؤلّف هذا «المعجم» الذي لم يصل إلينا، وأشير إلى ما أورده ياقوت في «صنعاء» ممّا علمت أنّه يندرج في ما أنا فيه.

أقول: وقد ورد هذا الأدب في مادّة «أُشَي»:

وهو وادٍ باليمامة فيه نخل... قال زياد بن منقذ أخو المرّار وهما من تميم:

---

(٤٥) معجم البلدان، (أُحُد).

(٤٦) المصدر نفسه، (الأحزاب).

لا حبّذا أنتِ يا صنعاء من بَلَدٍ   ولا شَعوب هوًى منّي ولا نُقُمُ
وحبّذا حين تمسي الريح باردةً   وادي أُشيٍّ وفتيانٍ به هُضُمُ

وهي في ثلاثة عشر بيتًا وقد ذكرها في «صنعاء»[٤٧].

أقول: وهي ممّا اختاره أبو تمّام في حماسته.

وجاء في «صنعاء» أيضًا قول أبي محمّد اليزيديّ يمدحها ويفضّلها على غيرها من الحواضر وكان قد دخلها:

قلتُ: ونفسي جمٌّ تأوُّهها   تصبو إلى أهلها وأندُبها
سقيًا لصنعاء لا أرى بَلَدًا   أوطنه الموطنون يُشبهها

والقصيدة في ثلاثة عشر بيتًا[٤٨].

أقول: وأبو محمّد اليزيديّ هذا هو أحد «اليزيديّين» الذين ترجم لهم أصحاب طبقات النحو ومنهم: أبو عبدالله محمّد بن أبي محمّد اليزيديّ الذي قيل فيه: إنّه كان شاعرًا مجيدًا على كونه عالمًا باللغة[٤٩].

وقد وجدتُ أبا محمّد اليزيديّ الذي ذكره ياقوت في «صنعاء» في الأغاني يقول:

في غابر الناس الذين بقوا   والفَرَطِ الماضين إذ سَلفوا[٥٠]

وله أيضًا في أخبار سلم الخاسر:

رُبَّ مغموم بعافيةٍ   غمط النَّعماء من أشَرِهْ[٥١]

---

(٤٧) معجم البلدان، (أشيّ).
(٤٨) المصدر نفسه، (صنعاء).
(٤٩) أنظر: الأنباريّ، نزهة الألبّاء (ط. المنار في الزرقاء الأردنّ، ١٩٨٥)، ص ١١٨، ١٨٢. أقول: ولأبي محمّد اليزيدي أخباره في الأغاني ٢٠/ ٢٤٠-٢٤٨، (تحقيق عليّ النجدي ناصف).
(٥٠) الأغاني ٢٠/ ٢٣٢، أقول: و«الغابر» في البيت بمعنى الباقي. وقد وهم في هذا محقّق كتاب العبر... للذهبيّ (ط. الكويت) في إثبات الاسم «العبر في خبر من غَبَر» والصواب هنا: «في خبر مَن عَبَر» أي الذاهب. فقد ذهب ظنّه إلى أنّ «الغابر» هو الماضي، وهو الشائع في عربيّتنا المعاصرة.
(٥١) هذه رواية الأستاذ صبحي البصّام المصحّحة لما ورد في الأغاني ١٩/ ٢٦١-٢٨٧ وهو:

رُبَّ مغمومٍ بعاقبةٍ   غمط النعمة من أشَرهْ

وأقول: لا بدّ أن يكون عديّ بن زيد الشاعر وعديّ بن الرقّاع وغيرهما ممّن لم أجدهم في كتاب الأدباء لياقوت من معجمه الثالث الذي حبسه على «الشعراء».

ومن المفيد أن أُنهي درسي هذا بما كان من فوائد أستاذي مصطفى جوّاد - رحمه الله - في كتابه الذي وسمه بالضائع من معجم الأدباء وهو البحث المستفيض الذي نشره في مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ كما كانت الإشارة إلى هذا.

أقول: اقتبست هذه الفوائد ممّا ورد في مقدّمة هذا الكتاب[٥٢]، قال الأستاذ في كلامه على نشرة الأستاذ المستشرق مرغوليوث التي كانت الأصل الذي اعتُمد في النشرة الأخرى بعدها. لقد تكلّم على ما كان من مشكلات النشرة وعلى ما كان من تجزئتها وما اتّصل بذلك من أمور، وما اشتمل عليه كلّ جزء من تراجم، وقد جاء في كلامه هذا:

وقد لحظتُ أنّ في الجزء الرابع والجزء السابع على اعتقاد أصالتيهما تراجم من تراجم الشعراء الذين لم يستحقّوا أن يُسَمّوا بالأدباء[٥٣]، كالحسين بن حجّاج[٥٤] (ج٤، ص٦) والحسن بن الحسن بن واسان الدمشقيّ (ص ١٧)، والحسين بن عبدالله بن يوسف المعروف بابن شبل البغداديّ (ص ٣٨).

أقول: ومضى الأستاذ مصطفى جوّاد يذكر أسماء الشعراء الذين

---

(٥٢) الضائع من معجم الأدباء لمصطفى جوّاد (نشر في بغداد سنة ١٩٩٠، شركة المعرفة للنشر والتوزيع) ص ١٣-١٧.

(٥٣) أراد الأستاذ مصطفى جوّاد بـ«الأدباء» ما أراد ياقوت وسائر القدماء من كونها شهرة يندرج فيها النحاة واللغويّون والمفسّرون وأهل الحديث وسائر المعارف القديمة. وقد يكون لنا أن نفيد هذا في كتب طبقات النحويّين مثلاً، فقد وسم الأنباريّ كتابه بنزهة الألبّاء في طبقات الأدباء ولذلك كان فيه النحاة واللغويّون، وأنت تجد فيه المتنبّي والمعرّي وأبا نوّاس وأبا حيّان التوحيديّ وغيرهم.

(٥٤) حاشية لمصطفى جوّاد:
هو الحسين بن أحمد بن محمّد المعروف بـ«ابن حجّاج»، وفي قول آخر: بـ«ابن الحجّاج» على اللمح.

بُدئت أسماؤهم بحرف الحاء، وتحوّل بعد ذلك إلى الشعراء الذين بُدئت أسماؤهم بحرف الخاء، ثمّ ذهب إلى ما كان منهم بحرف الدال وبحرف الراء، ثمّ الزاي فالسين فالشين، ولم يكن منهم من حرف الطاء والظاء والعين إلاّ شاعر واحد في كلّ حرف. لقد كان هذا كلّه في الجزء الرابع من نشرة الأستاذ المستشرق.

قال الأستاذ مصطفى جوّاد:

«هذه التراجم في الجزء الرابع الذي يكاد يكون «معجمًا للشعراء»، ولعلّه أحد أجزاء معجم الشعراء الآتي ذكره من تأليف ياقوت أيضًا.

«وأمّا الجزء السابع بل مختصره ففيه من تراجم الشعراء الذين لم يوصفوا بالأدباء: محمّد بن عليّ بن أبي مروان الأمويّ (ج ٧، ص ٤٧)، ومحمّد بن لنكك البصريّ (ص ٧٧)...» أقول: حتّى إذا انتهى ممَّن بدئت أسماؤهم بحرف الميم، وهم بضعة نفر تحوّل إلى مَن بُدئت أسماؤهم بالنون وهم أربعة شعراء رابعهم نُصيب مولى المهديّ. ولم يكن غير الفرزدق في حرف الهاء وهو همّام بن غالب. وأمّا الذين بدئت أسماؤهم بالياء وهم أحد عشر شاعرًا آخرهم يونس بن يونس الخيّاط من مخضرمي الدولتين (ص ٣١٢).

وأعود إلى فوائد أستاذنا مصطفى جوّاد - رحمه الله - الذي مضى قائلًا:

«فكأنّ الجزء الرابع والجزء السابع من معجم الأدباء منتزعان من معجم الشعراء لياقوت الحمويّ وهو أخبار الشعراء على تسمية أخرى (إن لم يكونا جزءين منه) وأضيف إليهما عدّة تراجم من تراجم الأدباء».

أقول: إنتهى كلام الأستاذ مصطفى جوّاد، ولي في ذلك قول هو: كأنّ الدارسين لا يملكون على وجه القطع أن يكون هذا الذي خلص إليه الأستاذ المحقّق الجليل، فقد أتردّد في قبوله وأشير إلى أنّ المصنّف، وهو ياقوت، بدا له في دأبه وهو يبسط معرفته المعجميّة أن يفرد الشعراء في معجم خاصّ بهم، وهم لديه أخصّ من الأدباء، ولا أستطيع أن أتبيّن:

هل كان منه هذا، وهل أنجزه؟

كأنّي أرجّح وأذهب إلى أنّ الأمر رغبة منه لم يستطع تحقيقها فكان منه أن ضمّ الشعراء إلى أصحابهم الأدباء. وقد يردّني عن هذا بل يصدّني عنه فأقول: لو كان هذا لضمّ الشعراء كافّة ولكنّه لم يفعل هذا، ذلك أنّ كثيرًا من الشعراء قد خلا عنهم معجم الأدباء.

وأقول: هل كان إدراج الشعراء في معجم الأدباء من صنعة المصنّفين والنسّاخ بعد ياقوت؟ قد يكون هذا أيضًا.

وأخلص من هذا إلى شيء لا أقطع فيه فأقول: ما زلنا ننتظر الدرس الجادّ للوصول إلى هذا الذي يحيك في أنفسنا.

وأعود إلى فوائد الأستاذ مصطفى جوّاد:

وقد ذكر ياقوت كتابه المذكور أعني أخبار الشعراء في أثناء كتبه، قال في الكلام على «بركة زلزل» في معجم البلدان: «وكانت زلزل تحت إبراهيم الموصلي فقال فيه في قصّة ذكرتُها في أخبار إبراهيم من كتاب أخبار الشعراء الذي جمعته».

وقال مصطفى جوّاد أيضًا: وذكره أيضًا في الكلام على «الرملة» و«جفير»[٥٥]، ومن المحتمل أنّه ذكره في مواضع أخرى.

---

(٥٥) قال ياقوت في معجم البلدان: جُفير: موضع في شعر حُجر الملك آكل المرار، قال:

لِمَن النارُ أوقدت بجفير ... لم يَنَل عنك مُصطَلٍ مقرورُ

في أبيات وقصّة عجيبة ذكرتها في أخبار امرئ القيس بن حجر من كتابي في أخبار الشعراء.

وأمّا «الرملة» التي هي من مادّة أخبار الشعراء فهي «رملة فلسطين». جاء في معجم البلدان: ... وكان أبو الحسن التهاميّ الشاعر أقام بها وصار خطيبها وتزوّج بها وولد له ولد فمات بها فقال يرثيه:

أبا الفضل طال الليل أم خانني صبري ... فخُيّل لي أنّ الكواكب لا تسري؟
أرى الرملة البيضاء بعدك أظلمت ... فدهريَ ليل ليس يفضي إلى فجر
وما ذاك إلاّ أنّ فيه وديعةً ... أبى ربُّها أن تُستَردَّ إلى الحشر
بنفسي هلال كنتُ أرجو تمامه ... فعاجَلَه المقدار في غُرّة الشهر

وهي قصيدة ذكرتُها في كتابي في أخبار الشعراء مع أختها:

حكم المنيّة في البريّة جاري

وأضاف: وأذكر أيضًا بهذه المناسبة، كما يقال اليوم، ما قاله الأستاذ محمّد عبد الجليل في مقدّمة رسالة عين القضاة للهمذانيّ، وقد نشرها في أوروبّا وقدّم لها بمقدّمة باللغة الفرنسيّة قال فيها: «نصّ ياقوت الحمويّ في **معجم البلدان** يختصّ بموت عين القضاة وموت أبيه وجدّه، ويضيف إلى ذلك قوله:

«كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء، أي الكتاب الذي نشره مرغوليوث. ثمّ إنّ وستنفلد وبروكلمان لم يذكرا **أخبار الأدباء** في عداد كتب ياقوت الحمويّ، ولكنّ الحاج خليفة ذكره في كشف الظنون منسوبًا إلى تاج الدين عليّ بن أنجب البغداديّ المعروف بابن الساعي المتوفّى بعد ستّين سنة من وفاة ياقوت [علّق مصطفى جوّاد مصحّحًا فقال: الصحيح بعد ثمانٍ وأربعين سنة»: ٦٧٤-٦٢٦=٤٨].

وما زلنا في كلام الأستاذ محمّد عبد الجليل الذي مضى في قوله:

«ولعلّ بعض النسخ المخطوطة التي نشر عليها **معجم الأدباء** هي من تأليف ابن الساعي المذكور، أو مأخوذة من نسخة لها صلة بكتابه، فتكون جملة (كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء) زيادة أو شرحًا أضيفا إلى الأصل وهو أمر سهل مألوف في المعجمات»[٥٦].

إنتهى كلام الأستاذ محمّد عبد الجليل.

وأعود إلى آخر ما كان لي من فوائد الأستاذ مصطفى جوّاد، وهو قوله:

«وقد فات ياقوتًا ذكر فريق من الأدباء فمنهم مَن لم يطّلع على تراجمهم، كما يدلّ عليه كتاب **بغية الوعاة** للسيوطي. ومنهم مَن لم يجدهم حريّين بأن يُذكَروا في معجمه مع أنّه نبّه على أدبهم في **معجم البلدان** بحسب مواضع بلدانهم. فالمهملون استخمالًا منه لهم أو غفلة منه

---

(٥٦) مقدّمة رسالة شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ص ٤. نشرها محمّد عبد الجليل في الجريدة الأسيويّة *(Journal Asiatique)* في شباط ومارس سنة ١٩٣٠.

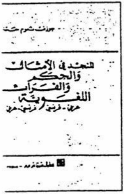
عنهم ليسوا في عداد الذين عقدتُ هذا البحث في ذكرهم، وإنّما عقدتُه فيما ضاع من التراجم من معجم الأدباء حسب، وعثرت عليه في مطالعاتي وتصفّحاتي وأضفت إليه أشياء أخرى للإفادة وهو التراجم الآتية»:

أقول: إنتهت جملة هذه الفوائد التي اشتملت عليها مقدّمة كتاب **الضائع من معجم الأدباء**[٥٧] لمصطفى جوّاد، وبذلك أختم ما كان لي في بحثي الذي وسمته بـ مع ياقوت في معجماته. ثمّ تحوّل الأستاذ بعد مقدّمته المفيدة فبدأ بإثبات ما هو ضائع من معجم الأدباء مرتّبًا على حروف المعجم. لقد كان يذكر قول ياقوت في صاحب الترجمة وهو الذي وقف عليه في المصادر القديمة، وفيما ذكره ياقوت نفسه في معجم البلدان، حتّى إذا تمّ له ذلك تحوّل إلى بقيّة أخباره في مصادر أخرى. لقد أثبت هذا تحت قوله: تتمّة.

---

(٥٧) أقول: من المفيد أن يعود الدارس في آثار ياقوت إلى فوائد مصطفى جوّاد هذه. لقد كان لهذا الأستاذ المجتهد تعليقات كثيرة يكاد يكون كلّ منها كتابًا برأسه، وأنا واثق بأنّ أهل العلم قد أفادوا من تعليقاته على فوات الوفيات، بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، وغيرها.

من منشورات دار المشرق













رحلة إلياس خوري
من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس»

الدكتورة مؤمنة بشير العوف*

في إحدى حلقات برنامج «حوار العمر» الذي قدّمته محطّة من محطّات التلفزة اللبنانيّة في أثناء العام ١٩٩٧م، طرحت المذيعةُ مقدّمةُ البرنامج على إلياس خوري السؤال التالي: «ماذا تريد من الدنيا بعد كلّ هذا الذي وصلت إليه»؟ أجاب: «لا أريد شيئًا، فقط أن أكتب روايات جميلة ويحبّها الناس».

لقد تأثّرتُ جدًّا بهذه الإجابة العفويّة والصريحة والبريئة. فعلًا جلّ ما يريده الكاتب هو الجمال والتواصل مع الناس.

حينذاك قرّرتُ أن أقرأ هذا الكاتب، وانتظرتُ أوّل فرصة، ورتّبتُ برنامجًا لقراءة كتبه، بعد أن اشتريتها من معرض الكتاب العربيّ الأخير في بيروت إبّان شهر كانون الأوّل ١٩٩٧، حيث وقّع الكاتبُ في أيّام المعرض آخر أعماله وهي رواية: باب الشمس. ورحتُ أرافق إلياس خوري في رحلته من أبواب المدينة إلى باب الشمس بحثًا عن علاقات الدائرة.

ولكن مع بداية الرحلة عدتُ إلى الوراء قليلًا، فتذكّرتُ أنّ أوّل مرّة سمعتُ اسم إلياس خوري كانت في أثناء مقابلة تلفزيونيّة مع الرئيس صائب سلام[1]. كان السؤال في ما أذكر هو: «ماذا تقرأ هذه الأيّام يا

(*) باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) الرئيس صائب سلام (١٩٠٥-) سياسيّ لبنانيّ، أحد الرجالات الذين تولّوا رئاسة الوزراء مرّات كثيرة في لبنان، وكان نائبًا عن بيروت مدّةً طويلة من الزمن، ورئيس «جمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة» التي يرئسها حاليًّا نجله تمّام سلام، وقد أُسّست في الربع الأخير من القرن الماضي، وهي مؤسّسة تولي التربية والتعليم اهتمامًا=

دولة الرئيس؟»، فقال: «أقرأ كلّ يوم جزءًا من القرآن الكريم»، أمّا عن القراءة بوجه عامّ، فقال: «إنّني أقرأ حاليًّا رواية الجبل الصغير لإلياس خوري. وعلِق اسم الجبل الصغير بذاكرتي منذ ذلك الحين. وكان ذلك، إذا لم تخنّي الذاكرة، في النصف الثاني من السبعينات.

وكان أحيانًا يختلط عليّ الاسم: هل هو إلياس خوري أم نبيل خوري؟ فكلاهما فلسطينيّ الأصل، وكلاهما كاتب صحفيّ، إلاّ أنّ الأوّل يهتمّ بالصحافة الثقافيّة والثاني يهتمّ بالصحافة السياسيّة، وحاليًّا كلاهما يكتب في جريدة النهار البيروتيّة.

فمَن هو إلياس خوري؟

في اللمحة الموجزة عن حياة إلياس خوري، على الغلاف الداخليّ لأحدث رواياته، باب الشمس، ورد ما يلي: وُلد الكاتب اللبنانيّ إلياس خوري في بيروت عام ١٩٤٨. وقد تعلّمنا في «علم المعاني»، وهو مادّة مقرّرة كنّا ندرسها في قسم اللغة العربيّة التابع لكلّيّة الآداب، في جامعة دمشق، أنّ التقديم والتأخير هو ضربٌ من ضروب التعبير يُقصد به تأكيد أمر معيّن في ذهن المتحدّث أو الكاتب. ولمّا كانت كتب إلياس خوري السابقة قد اكتفت بالقول إنّه من مواليد بيروت، بدون تحديد الجنسيّة، وكذلك الأمر في سيرته الذاتيّة الموجزة التي جاءت في كتاب أعلام الأدب العربيّ المعاصر، سِيَر وسِيَر ذاتيّة[٢]، كما أنّ كثيرين ممّن صادف أن تحدّثتُ إليهم عنه أكّدوا لي أنّه فلسطينيّ، ولمّا قرأت كتبه ورأيتُ اهتمامه بالموضوع الفلسطينيّ، فقد وقع في نفسي أنّه فلسطينيّ، من مواليد بيروت. ولكن عندما رأيت غلاف كتابه الأخير ولمست الإصرار على

=كبيرًا، ومدارسُها الإسلاميّة منتشرة في جميع أنحاء لبنان، كما أنّها أنشأت معهدًا عاليًا للدراسات الإسلاميّة، ولها أيضًا مستشفى يسهم في تدريب الأطبّاء.

(٢) إعداد الأب روبرت كامبل اليسوعيّ، مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، منشورات المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة، توزيع الشركة المتّحدة، المجلّد الأوّل، ص ٥٨٠.

تعريف نفسه أنّه كاتب لبنانيّ، بدا كمَن يريد أن يضع حدًّا لهذا اللغط.

قد يقال: لِمَ كلّ هذه الأسئلة حول جنسيّة الكاتب؟ في الواقع، إنّه أمر شخصيّ لأنّني منذ سنوات وأنا أسعى وأهيّئ نفسي لأعدّ بحثًا عن كتّاب الرواية في لبنان، فاقتنيت فعلًا بعض المؤلّفات الروائيّة التي وضعها عدد من الكتّاب والكاتبات، أذكر منهم توفيق يوسف عوّاد ويوسف حبشي الأشقر رحمهما الله، ومن ثمّ إلياس العطروني وهدى بركات وحنان الشيخ وجواد صيداوي، وصادف أنّ الموضوع الأساسيّ الذي تطرّقت إليه معظم الروايات اللبنانيّة التي قرأتها يدور حول الحرب اللبنانيّة، كرواية عروس الخضر لإلياس العطروني، ورواية زهرة لحنان الشيخ، وروايتي حجر الضحك وأهل الهوى لهُدى بركات. ولكن يبدو أنّ كلّ ما قرأته كان بمثابة الإعداد النفسيّ للدخول في عالم الكاتب اللبنانيّ إلياس خوري.

وبعد أن قرأت هذا الروائيّ ولمست استغراقه في الموضوع الفلسطينيّ، أصابتني الحيرة مجدّدًا. فهل الكاتب لبنانيّ أم فلسطينيّ؟ فقلت لنفسي: ما الفرق؟ إنّه كاتب عربيّ ويكتُبُ باللغة العربيّة. فالأمر سيّان، سواء كان فلسطينيًّا أو لبنانيًّا أو سوريًّا أو مصريًّا أو مغربيًّا، إلى آخر عضو في الجامعة العربيّة. فالمهمّ هو الأسلوب أو الأسلبة، بحسب رأي «باختين»، الناقد الروسيّ الفذّ. ماذا عند إلياس خوري؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الصفحات التالية.

***

يقول إلياس خوري في حوار صحفيّ[3]: «اليوم أنا كاتب لا يحبّ أن يُسمّى كاتبًا، يساريّ على خلاف مع اليسار ويكره اليمين، صحافيّ زمنَ تموت الصحافة، وأستاذ في جامعة تحوّلت مدرسة ثانويّة. أهمّ شيء هو أنّ هذا الانحلال اللبنانيّ يسمح لنا، ونحن على عتبة الأربعين، أن لا نحدّد أنفسنا، أي أن لا ندخل في نظام العلاقات الاجتماعيّة الصارم.

(٣) أنظر: النهار العربيّ والدوليّ، أسبوعيّة لبنانيّة، ٢٥-٣١/٥/١٩٨٧، ص ٤٨-٥٢.

لكنّ هذا الانحلال يقودنا إلى نقطة نشعر فيها كأنّنا وصلنا إلى النهاية، أو كأنّنا لم نبدأ بعد. لذلك أحبّ دائمًا أن أعتقد أنّني لم أكتب شيئًا وسأبدأ ابتداء من الغد».

من النصّ السابق نعرف أنّ إلياس خوري صحافيّ وأستاذ جامعيّ، ويساريّ وإنْ كان لا يحبّ اليسار... أين وماذا عمل الكاتب؟

عمل سكرتيرًا لتحرير مجلّة **شؤون فلسطينيّة** (١٩٧٥-١٩٧٩)، ومديرًا لتحرير مجلّة الكرمل (١٩٨١-١٩٨٢) ومديرًا لتحرير القسم الثقافيّ في جريدة السفير البيروتيّة (١٩٨٣-١٩٩٠)، بالإضافة إلى عضويّة هيئة تحرير مجلّة مواقف والى عمله مع هيئة تحرير مجلّة الطريق (١٩٨٣-١٩٨٥). ودرّس في جامعة كولومبيا (نيويورك) والجامعة اللبنانيّة والجامعة الأميركيّة في بيروت والجامعة اللبنانيّة الأميركيّة. ويعمل حاليًّا رئيسًا لتحرير الملحق الثقافيّ في جريدة النهار البيروتيّة، ومديرًا فنيًّا في مسرح بيروت.

له من المؤلّفات المطبوعة أربعة كتب في الدراسات الأدبيّة، وهي بحسب تاريخ صدورها في الطبعة الأولى:

١ - تجربة البحث عن أفق - ١٩٧٤ - بيروت
٢ - دراسات في نقد الشعر - ١٩٧٩ - بيروت
٣ - الذاكرة المفقودة - ١٩٨٢ - بيروت
٤ - زمن الاحتلال - ١٩٨٥ - بيروت

وله من الروايات، تسع، وهي بحسب تاريخ الطبعة الأولى:

١ - عن علاقات الدائرة - ١٩٧٥ - بيروت
٢ - الجبل الصغير - ١٩٧٧ - بيروت
٣ - أبواب المدينة - ١٩٨١ - بيروت
٤ - الوجوه البيضاء - ١٩٨١ - بيروت
٥ - رحلة غاندي الصغير - ١٩٨٩ - بيروت
٦ - عكّا والرحيل - ١٩٨٩ - بيروت

٧ - مملكة الغرباء - ١٩٩٣ - بيروت
٨ - مجمع الأسرار - ١٩٩٤ - بيروت
٩ - باب الشمس - ١٩٩٨ - بيروت

وله مجموعتان قصصيّتان هما:
١ - المبتدأ والخبر - ١٩٨٤ - بيروت
٢ - اللعبة الحقيقيّة - ١٩٩٠ - بيروت

يعدّ مجموع نتاج إلياس خوري خمسة عشر كتابًا بين النقد والرواية والقصّة القصيرة. وأنا سأقتصر في بحثي على فنّ الرواية عنده. وقد تيسّر لي قراءة سبع روايات من رواياته التسع، وهي ما استطعت الحصول عليه. وبما أنّه لم يتيسّر الحصول على نسخ من روايتيه الوجوه البيضاء وعكّا والرحيل، فقد فاتتني قراءتهما.

وقرأتُ أيضًا مجموعته المبتدأ والخبر والدراسة القيّمة التي أعدّتها يُمنى العيد عن قصص المجموعة وهي بعنوان: رائحة الصابون. وصدرت الدراسة ضمن كتاب الراوي، الموقع والشكل[٤]. كما قرأتُ كتاب الذاكرة المفقودة، وهو دراسات في النقد الأدبيّ. واطّلعتُ على مقاطع من سيرته الذاتيّة المقتبسة من حوارين صحفيّين مع الكاتب في مجلّة النهار العربيّ والدوليّ، عامَي ١٩٨٤ و١٩٨٧.

عندما يرى القارئ هذا العدد من الروايات، قد يظنّ أنّ أمامه رحلة طويلة من القراءة. ولكن الواقع غير هذا، لأنّ الكاتب ليس ذا نفَس روائيّ طويل. فالروايات، بشكل عامّ، ليست طويلة، تتراوح الواحدة منها بين ١١٠ صفحات و٢٢٠ صفحة، وقد تزيد قليلًا، باستثناء رواية باب الشمس، فإنّ عدد صفحاتها ينقص قليلًا عن مجموع عدد صفحات الروايات التي قرأتها.

* * *

---

(٤) يمنى العيد: الراوي، الموقع والشكل، بحث في السرد الروائيّ، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ١، ١٩٨٦، بيروت، ص ٨١-١٠٦.

من المعروف أنّ تحديد جنسٍ أدبيّ ما وتعريفه لا يتمّان إلاّ بمقارنتهما بالأجناس الأخرى. «وهذا ناجم عن حقيقة أخرى مفادها أنّ الجنس الأدبيّ إنّما يستمدّ محتواه من عاملَين متلازمَين: المكان النسبيّ الذي يشغله ضمن طبقة أدبيّة ما، والمعايير المتبنّاة لتصنيف النصوص»[٥].

وفي ما يختصّ بالرواية، يلاحَظ أنّ النصّ الروائيّ يدين بسماته الجنسيّة بوجه خاصّ للطريقة التي يتمّ في ضوئها معالجة العناصر الرئيسيّة التالية: اللغة والزمان والشخصيّة والموضوع، مع الملاحظة أنّ الزمان هو البعد الرابع الخاصّ بالمكان.

وفي ضوء العناصر الرئيسيّة المذكورة، سأتحدّث عن روايات إلياس خوري السبع، وسأرصد قدرَ الإمكان تطوّر خطابه الروائيّ وتحوّله، عِلْمًا بأنّ ما سأكتبه قد لا يخرج عن انطباعات قارئة متذوّقة تستمتع بما تقرأ وتحاول تدوين انطباعاتها.

* * *

إنّ القاسم المشترك بين الروايات السبع، عدا كونها لمؤلّف واحد، هي أنّها ذات بُعْد فلسفيّ يتناول الحبّ والحرب والخيبة، ولكنّها تخضع بوجه من الوجوه لشرطَي التاريخ والجغرافيا. ويشعر القارئ للوهلة الأولى أنّه أمام تنويعات على نغم واحد.

تنفرد أبواب المدينة بكونها لا تخضع لشرطَي التاريخ والجغرافيا. إنّها رواية ذهنيّة، وشخصيّاتها رموز وليست أشخاصًا من لحم ودم.

في الواقع كانت رواية أبواب المدينة أوّل ما قرأت لإلياس خوري. وقد أحسست بالحيرة، فهل تُرى الكاتب يضحك عليّ وبالتالي على القارئ بشكل ما، أم أنّه يحترمني ويحترم القارئ ويثق بذكائه أكثر من

---

(٥) د. زياد العوف: الأثر الإيديولوجيّ في النصّ الروائيّ، مؤسّسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، مطبعة الداووديّ، ص ١٦٨.

اللزوم؟ إنّها معضلة حقيقيّة يعانيها القارئ في معظم النتاج الروائيّ الحديث. فهذا النوع مصيدة للكاتب المبدع قبل أن يكون مصيدة للقارئ. قد يكون أحيانًا وراء الأكمة ما وراءها، أي قد يكون هناك فعلًا شيء جديد يعتمل في ذهن الكاتب المبدع، يتعلّق بالشكل والمضمون، حمله على ابتكار طريقته للتعبير عنه. وقد لا يكون هناك شيء البتّة، وكلّ ما في الأمر أنّ الكاتب يريد أن يكتب والسلام.

ولكن عندما اكتشفتُ أنّ أبواب المدينة هي رواية إلياس خوري الثالثة، وقد صدرت عام ١٩٨١، كما ذكرتُ سابقًا، وأنّه إلى ذلك قد سبق له أن أمضى تسع سنوات في كتابة النقد الأدبيّ، حيث يذكر في مقدّمة كتابه **الذاكرة المفقودة** أنّ «هذه القراءات النقديّة كُتِبَتْ خلال فترة طويلة نسبيًّا ١٩٧٢-١٩٨١»[٦]، وعندما قرأتُ بعد ذلك عن **علاقات الدائرة**، ومن ثمّ **الجبل الصغير**، شعرتُ بأنّ رواية **أبواب المدينة** هي النظريّة أو الفكر، وما قبلها وما بعدها هما الفعل.

لذلك سأنطلق من الحديث عن أبواب المدينة، ومن ثمّ أعود إلى عن علاقات الدائرة والجبل الصغير، وأستمرّ صعدًا بحسب تاريخ صدور الروايات، حتّى أصل إلى باب الشمس.

***

«أبواب المدينة»[٧]

تنفرد أبواب المدينة، كما ذكرتُ سابقًا، بأنّها لا تخضع لجغرافيا محدّدة أو تاريخ محدّد، في حين لباقي الروايات تاريخ وجغرافيا. إنّ رواية أبواب المدينة هي رواية ذهنيّة ولا هدف للحدث الروائيّ فيها إلّا الوصول إلى الكابوس.

---

(٦) إلياس خوري: **الذاكرة المفقودة**، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٩.
(٧) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.

سأحاول أن أقوم بمقاربة مع الرواية، فإنّ هذا النوع من الكتابة الذهنيّة يحتمل أكثر من رؤية. وهي تختلف بين قارئ وقارئ، كما أنّها قد تكون مختلفة عمّا قصد إليه الكاتب.

تأتي هذه الرواية في ثمانية أبواب ومبتدأ، أي مقدّمة، وخاتمة كتبها كمال بلّاطه، وهو الذي صمّم الغلاف وزوّد كلّ فصل رسمًا مناسبًا، والرسوم مزوّدة هي أيضًا شروحًا مقتبسة من معاني الفصل.

ومع أنّ ما أورده كمال بلّاطه جاء في الخاتمة، فإنّه يصلح مدخلًا ومفتاحًا للرواية، ولا سيّما قوله: «علّمني أبي للأرض سبعة بحار وللدنيا سبع جهات وللمدينة سبعة أبواب وللعاشق سبع نساء وللحبيبين سبع قُبَل. وهمس: للتابوت سبع دورات. فأخذت بالدوران حول نفسي»[8] فالدوران حول النفس يعني العودة إلى نقطة البداية. الرواية تبدأ بفصل عنوانه «الرجل الغريب» (ص ١٢-١٨)، وتنتهي بفصل عنوانه «الرجل الغريب» أيضًا. ويمتدّ بينهما ستّة أبواب هي: البحث عن الحقيبة (ص ٢٢-٣٠)، وباب التابوت والملك (ص ٣٤-٤١)، وباب المرأة الثالثة (ص ٤٦-٥٤)، وباب هذا البحر (ص ٥٨-٦٧)، وباب وكان البكاء (ص ٧٢-٨٢)، وباب قال الراوي (ص ٨٦-٩٥).

فالرواية هي سبعة أبواب، إذا اعتبرنا الأوّل والأخير بابًا واحدًا. وتقسيمها هذا يعني أنّ لها نظامًا وخطّة رغم الضباب الذي يحيط بالشكل الروائيّ.

بطل الرواية رجل غريب يصل إلى المدينة، إلى مدينة بلا اسم ولا خريطة. وهذا الرجل «لم يكن يعرف أكثر من كلمات قليلة لا تصلح لشيء، لكنّها كلماته... كان رجلًا وكرجل مشى، كرجل مشى إلى موته»[9].

---

(٨) أنظر: أبواب المدينة، ص ١١٠.
(٩) م. ن. ص ٧.

جاء إلى المدينة يبحث عن حقيبة. ماذا في الحقيبة؟ يقول الرجل الغريب: «تركتُ فيها أوراقي وصورة أبي وقلمًا وقطعًا مدوّرة»[10].

وفي المدينة، «وجد الرجل نفسه وحيدًا، ووجد الملك، لم يكن ملكًا، كان تابوتًا من حجر» . . . وفي المدينة «حاول الرجل أن يتذكّر أبواب المدينة، لكنّه نَسِيَ ألوانها. فكّر في النساء، لكنّه نَسِيَ ألوان عيونهنّ. فكّر في الحقيبة، لكنّه نَسِيَ أن يبحث عنها . . . وقال إنّ الذاكرة تشبه الأزهار، أي تذبل، وجلس على حافّة التابوت»[11]. يعني أنّ الإنسان هو ذاكرة، وفَقْدُ الذاكرة هو الموت وهو التابوت.

وبعد أن يتجوّل الرجل الغريب في المدينة وينتقل بنا من حكاية إلى حكاية لا تحمل من خصائص الحكاية إلاّ الرموز والإشارات، وتتحوّل الحكايات كلّها إلى كوابيس، يقول: «إنّه لا يصدّق الحكاية، ولكن لنفترض أنّها صحيحة وأنّني قبلتُ وأنّنا ذهبنا، ماذا يتغيّر؟ كنّا سنجلس أمام البحر وننتظر، نأتي إلى القبر وننتظر، ننجب الأولاد وننتظر، ثمّ يموت الأولاد ونموت»[12].

فالمدينة رمز الموت. ولا يقصد بالمدينة هنا ما يقابل القرية. لا، فالمدينة هي الحياة والدنيا بأسرها. ومع الانتقال من فصل إلى فصل، نكتشف أنّه لا هدف للحدث الروائيّ فيها إلاّ الوصول إلى الكابوس. وحين يقفز الشعر حاملًا لغة الدلالات، نرى الشعر يتكسّر أمام الدلالات. في هذه الرواية، يجد القارئ نفسه مع إلياس خوري في عالم من الرموز والدلالات، وليس هناك أيّ عنصر واقعيّ لزمان محدّد أو مكان محدّد. فكما قال الراوي: «ثُمّ جاء البحر. أكل البحر النار وامتدّ فوق المدينة. أكل البحر الأسوار وامتدّ فوق الأبواب، وتساقطت الأبواب. وكانت بقايا الجثث تطفو فوق سطح أزرق وقباب داكنة. كلّ شيء كان

---

(١٠) أبواب المدينة، ص ٢٧.
(١١) م.ن. ص ٣٥-٣٦.
(١٢) م.ن. ص ١٠٤.

يطفو، ولم يبقَ من المدينة إلاّ أصوات باكية تخرج من أحشاء الأسماك وترتفع إلى حيث لا يستمع إليها أحد»[١٣]

«عن علاقات الدائرة»[١٤]

هذه أوّل رواية للمؤلّف تصدر في كتاب، وذلك لا يعني بالضرورة أنّها أوّل رواية كتبها. فأنا أميل إلى أنّ أبواب المدينة هي أوّل رواية كتبها المؤلّف، وقد أكون مخطئة، ولكنّه آثر أن يتأخّر في نشرها، ويقدّم نشر عن علاقات الدائرة، لكي يخرج إلى الناس، أوّل ما يخرج، برواية فيها شيء من مقوّمات الرواية التقليديّة، تتعلّق بالزمان والمكان والشخصيّات والإشارات التاريخيّة ووصف بعض التقاليد الاجتماعيّة والدينيّة.

فالرواية لها بطل محدّد هو منصور، طفل الميتم. ومن خلال عيني الطفل منصور، تتوالى الأحداث وتسير حركة القصّ. الجديد في الرواية ليس الأحداث وطبيعتها والمناخ الإنساني الذي تحدث فيه. الجديد هو اللغة والأسلوب. فعلى القارئ أن يخمّن ما يقصد الراوي أو مَن يقصد في كلّ عبارة تقريبًا. فعوضًا عن أن يقول الراوي: وقف الكاهن أو الراهبة على منصّة عالية، يقول: «وقف الثوب الأسود على منصّة عالية»[١٥]. ويقول: «جلس الثوب الأسود على كرسيّ عتيق.. حملني الثوب عن الكرسيّ.. أمسكني الثوب بيدي.. خرجتْ عيناي إلى الأمام، جلسنا إلى جانب الراهبة، فتحنا آذاننا، تقدّمت الأسنان المائلة إلى الاصفرار»[١٦]. ويقول: «خرج اللون الأبيض وابتدأ يغطّي حاجبيّ الرفيعين»[١٧].

والسمة الثانية أنّ الأشياء هي التي تقوم بالأفعال: «دخل البنطلون

---

(١٣) أبواب المدينة، ص ١٠٩.

(١٤) رواية صدرت عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع الوسط.

(١٥) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٢٧.

(١٦) م.ن. ص ٢٨.

(١٧) م.ن. ص ٥٢.

الكحليّ في أرجلهم». . «جاء القميص النظيف»[١٨]، «وقف الكرش في الدائرة»[١٩] وما شابه. ويبدو أنّ استعمال هذا الأسلوب اقتضته ضرورة كون المتحدّث طفلاً.

تنقسم الرواية إلى سبعة فصول، لا يميّز بين الفصل والفصل إلاّ الرقم المتسلسل. فالفصل الأوّل (ص ٧-٢٤) يتحدّث عن دخول منصور الميتم، ويصف عمليّة الدخول: أسبابها والظروف المحيطة والناس في الميتم، الرهبان والراهبات والمدرسة والتلاميذ، كلّ ذلك من خلال عينَي منصور. أمّا الفصل الثاني (ص ٢٧-٤٠) فيتحدّث عن تفاصيل يوم من أيّام العمل في الميتم، وهو تابع لكنيسة. . ماذا يتعلّم أطفال الميتم، وكيف يحتفلون بالعيد، وكيف يشاركون في خدمة القداديس الجنائزيّة وغيرها؟

وفي الفصل الثالث (ص ٤٤-٥٧)، نتعرّف إلى مدينة بيروت. . قلب المدينة وضواحيها، كما تبدو في عيون الناس: «المدينة امرأة، هكذا يكتب الشعراء والأدباء. . وهي: حجارة، شوارع، نساء، رجال، بغايا، أطفال، كما يفكّر الرجل. وهي علبة تنك صغيرة، كما يفكّر الذين يشربون من مياه الأزقّة المعتمة: حشرونا فيها على حافّة الزاوية»[٢٠]. في هذا الفصل، يستعمل الدائرة رمزًا إلى المدينة. والذي يخرج إليها كمَن يخرج إلى الدوّامة، ولا يشعر بأنّها تدور، لأنّك تدور معها. والدائرة في ما أرى ترمز إلى استحالة التغيير الجذريّ.

يبدو الفصل الرابع (ص ٦١-٨١) وكأنّه مخصّص للحذاء. يقول الراوي: «لم أكن أمشي، عادة أترك لحذائي حرّيّة تقرير مصيره، فيقرّر مصيري ويأخذني عبر الشوارع والأزقّة»[٢١]. كأنّ الكاتب، في هذا

---

(١٨) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٥٩.
(١٩) م.ن. ص ٣٤.
(٢٠) م.ن. ص ٤٩.
(٢١) م.ن. ص ٦١.

الفصل، يؤسّس لرواية رحلة غاندي الصغير، حيث البطل الأساسيّ هو ماسح أحذية. وفي هذا الفصل يهرب منصور من الميتم.

أمّا الفصل الخامس (ص ٨٥-١٠٣) فيغلب عليه الشعر والرمز. فيكون «الصوت» لفظًا ومعنًى وما يحمله من ذاكرة اجتماعيّة، هو بطل الفصل. فالصوت يعني الاختيار، ويعني الحرّيّة، ويعني التمايز والخصوصيّة. فالصوت قد يكون همسًا، وقد يكون صراخًا، وقد يكون قابعًا في الصدر لا يسمعه إلاّ صاحبه. لذلك يستهلّ الكاتب هذا الفصل بست فقرات تحمل لفظ «الصوت» عنوانًا، ورقمًا متسلسلًا يميّز بين الأصوات. ثمّ فقرة بعنوان «أصوات متفرّقة». وبعد هذه المقدّمة الصوتيّة، ينطلق منصور إلى المدينة: «أدور في الطرقات بحثًا عن الخواجات، لأسألهم عن سبب وجود العمل في جيوبهم»[٢٢]. وداخل المدينة تتحرّك الأجساد.. «تشير إلى ولادة الأوجاع داخل العظام الطريّة»[٢٣].

وفي هذا الفصل أيضًا، يستعمل رمزًا آخر هو «الأصابع» فيقول: «على أبواب المدينة الداخليّة كانت أصابعنا تتجمّع..». ويستعمل الأصابع في معادلات رياضيّة لها دلالات اجتماعيّة وفلسفيّة، كقوله:

«شكل الرياح = الأصابع المزروعة في عينيّ»

«الأصابع = أطفالًا يحملون الألوان + الدم الخارج من أحشاء الأسئلة»

«شكل الرياح + الأصابع = صورتي التي انكسرت على رأس حربة مسنونة على المياه»[٢٤]

وفي الفصلين السادس والسابع، يزاوج الكاتب بين همّ الكتابة وهموم الحياة، ويتوحّد الراوي بالقلم، فنرى أنّ «القلم يجلس على كرسيّ

---

(٢٢) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٨٩.
(٢٣) م.ن. ص ٩٣.
(٢٤) م.ن. ص ٩٥.

عتيق على ظهر السفينة ويروي للمسافرين قصص المياه» ويتساءل «هل تدخل الدائرة معي أو أبقى وحيدًا؟»[٢٥]. وفي الفصلين تتنامى الحالة الشعريّة وحالة اليأس على حدّ سواء، وكذلك حالة الانفصام عند منصور، فينهض ويمسك بأوراق منصور الآخر ويمزّقها، ثمّ يمسك القلم ويكسره إلى نصفَيْن ويتابع السير.

«الجبل الصغير»[٢٦]

بحسب تاريخ الصدور، إنّها الرواية الثانية لإلياس خوري. أوّل ما يلفت النظر هو العنوان. لماذا؟ لأنّه عنوان واقعيّ، ويشير إلى مكان محدَّد هو حيّ الأشرفيّة في مدينة محدّدة هي بيروت، وأبطالها أناس حقيقيّون من لحم ودم ينتمون إلى الحياة اليوميّة. إلاّ أنّهم، في الوقت نفسه، هم شخصيّات اعتباريّة تمثّل قيمًا وأفكارًا مجرّدة تتحرّك وتتكلّم وترتدي الملابس على الورق، ولكن، لا خارج المكان والزمان، كما رأينا في أبواب المدينة.

والرواية هنا تختلف من حيث الأسلوب والمخطّط الروائيّ. فهي، وإن كانت تحكي قصّة الحرب في لبنان، إلاّ أنّها تبدأ بقصّة أولئك الذين بدأوا بها من الأشرفيّة، وذلك في الفصل الأوّل وعنوانه: «الجبل الصغير» (ص ٧-٢٥)، وتنتهي بقصّة هؤلاء أنفسهم وقد انتهوا في باريس، حيث تحكي قصّتهم في الفصل الخامس والأخير، وهو بعنوان: «ساحة الملك» (ص ١٣٣-١٦٣). وفيه تحكي قصّة برجيس نهرا، المحارب، وهو مارونيّ من بدادون، ولا يزال يحنّ إلى قريته. وكان مقاتلًا في الفرق الأجنبيّة الفرنسيّة في ڤيتنام، ومن ثمّ كان مقاتلًا في الجزائر، وأخيرًا صاحب مطعم في باريس.

---

(٢٥) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ١٠٧.
(٢٦) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للأبحاث العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ١٦١ صفحة من القطع الوسط.

وبين هذين الفصلين تتوالى بقيّة الفصول: فصل الكنيسة (ص ٢٧-٥٤) وفيه يروي قصّة كنيسة الكبّوشيّة، وبداية انقسام بيروت إلى شرقيّة وغربيّة، وقصّة الراهبين الكبّوشيّين اللذين رفضا أن يغادرا الكنيسة ونشأ بينهما وبين الفدائيّين نوع من الصداقة.

وفصل الاحتمال الأخير (ص ٥٥-٩٥)، وفيه يروي قصّة الفدائيّين، ليعلن أنّ الفدائيّ يرى نفسه الاحتمال الأخير لنجاح قضيّة فلسطين.

وأمّا الفصل الرابع وهو بعنوان «الدرج» (ص ٩٧-١٣١) فيحكي حياة الشعب العاديّ اليوميّة في أثناء الحرب، هذا الشعب الذي لم يقاتل ولم يخطّط، كما أنّه لم يكن من المسؤولين والحكّام، وأفراده ما زالوا يستطيعون العمل وكسب العيش في وظائف عاديّة، وهم يتفاعلون مع الحرب سلبًا، أي يتلقّون الضربات من هنا وهناك، ويحاولون التعايش مع الوضع. هم، باختصار، يتحرّكون لأنّهم لا يستطيعون التوقّف.

في هذه الرواية، يبدأ عند إلياس خوري ظهور الهمّ الفلسطينيّ في تضاعيف همّ الكتابة الروائيّة وهمّ البحث عن شكل روائيّ. تبدو الرواية وكأنّها لوحة تجريديّة، تحكي شيئًا، بل أشياء، فيها ملامح من أحداث معيّنة تتناثر هنا وهناك، لها دلالات تاريخيّة واجتماعيّة. وليس هناك تسلسل زمنيّ، بل تتقاطع الأزمان فيها بين زمن الرواية الحاليّ وزمن الطفولة. زمن الرواية الحاليّ هو زمن الحرب الأهليّة في لبنان، عندما كان الرجال يكسرون الأبواب ويقتحمون البيوت الآمنة بحثًا عن «الفلسطينيّين وعبد الناصر والشيوعيّة الدوليّة. جلستْ أمّي على كرسيّ في المدخل تحرس بيتها، وهم في الداخل يمزّقون الأوراق والذكريات»[٢٧]. أمّا الموضوع فيتناول تاريخ لبنان الحاضر والبعيد، وكما يعلّمه الخواجات في المدارس، كما يتناول الموضوع أيضًا الحزن الفلسطينيّ والحزن الكرديّ.

ولعلّ التجريبيّة التي اعترت التعامل مع القضيّة الفلسطينيّة منذ نكبة

---

(٢٧) أنظر: الجبل الصغير، ص ٢٤.

العام ١٩٤٨ وحتّى الآن، مرورًا بالحرب اللبنانيّة، تتوافق مع التجريبيّة التي اعترت الرواية العربيّة منذ مطلع القرن حتّى نهايته، وحتّى انعقاد مؤتمر الرواية العربيّة الأوّل في القاهرة العام ١٩٩٨.

ورواية إلياس خوري الجبل الصغير، التي صدرت في أوائل الربع الأخير من هذا القرن، تعكس روح التجريب، ففيها كلّ الأدوات المستعملة في الكتابة الروائيّة التقليديّة، من سرد وحوار وشخصيّات وزمان ومكان، كما أنّ لها حدثًا رئيسيًّا، تدور عليه ومن خلاله وعلى هامشه أحداث صغيرة وتداعيات ونظرات في الحياة والحبّ والسياسة والمرأة والدين. كما أنّ للرواية موضوعًا عامًّا هو الحرب اللبنانيّة أو حرب السنتَين، إذ انقسمت بيروت إلى شطرَين.

إنّ غير التقليديّ في الرواية هو تداخل الأحداث وتقاطعها في المكان والزمان، مع اللجوء إلى قرينة كتداخل زمن الطفولة وزمن الرواية الحاليّ (ص ٦٩)، والقرينة «كعكة الزعتر»، وتداخل السرد بين أحداث بيروت وأحداث عمّان (ص ٦٢-٦٣)، وتداخل زمن الرواية الحاضر والزمن الأبعد إذ تتقاطع حرب الشوارع في منطقة الكنَيْسة من بيروت مع حرب جيش الإنقاذ في فلسطين، والقرينة التراجع الفلسطينيّ (ص ٧٣-٧٤).

وبعد، فإنّ الرواية غنيّة بالشعر والفلسفة والنمنمات الفنيّة. فالدين له فلسفة والموت والحرب لهما فلسفة والخوف له فلسفة، وللشرق والغرب فلسفة، وحتّى اللون له فلسفة. تقول الرواية على لسان أحد الأبطال (ص ٦٦): «لا يستطيع أحد أن يفصل الألوان. يستطيع فقط أن يمزجها، وعندما تتداخل الألوان، لا تتوقّف، فيصبح المزج مستحيلًا. للألوان مزاجها الخاصّ وتاريخها. يدخل اللون في اللون، ثمّ يصبح اللون احتمالًا، ويدخل في الأشياء وتتحلّ الألوان في الألوان».

والحذاء أيضًا يقوم بدور تعبيريّ في هذه الرواية، وقد ورد ذكره في أكثر من موضع، أذكر منها (ص ٤٥): «ولم يكن يعلم أنّ الجامعة هي

مجرّد حذاء، وأنّ الأحلامَ التي نتبنّاها سوف تحيلنا إلى أحذية، إذا لم تنحطّم الجامعة». جاء ذلك في معرض الحديث عن الحركة الطلاّبيّة في بيروت في ٢٥ نيسان ١٩٦٩. وفي هذا التاريخ كانت بقع الدم التي غطّت شوارع بيروت بداية لبحر الدم الذي زلزل المدينة (ص ١٤٧).

* * *

ويبدو أنّ الحرب ما زالت مستمرّة مع إلياس خوري في رواية.

«رحلة غاندي الصغير»(٢٨)

بعض العبارات الجاهزة التقليديّة، والتي لا تعجب كثيرًا من الحداثيّين، قد تكون هي أكثر ما يناسب حالة معيّنة. من هذه العبارات: «المكتوب يُفهم من عنوانه». هذا ما حصل معي عندما قرأتُ الفصل الأوّل من رواية رحلة غاندي الصغير: من الصفحات الأُوَل أعجبتني.

تحكي هذه الرواية جانبًا من ظروف اجتياح بيروت من قِبَل إسرائيل العام ١٩٨٢، وذلك من خلال عدّة شخصيّات، أهمّها غاندي الصغير واسمه الحقيقيّ عبد الكريم، وهو ماسح أحذية. ثمّ أليس وهي مومس. وأخطر الشخصيّات شأنًا هو الراوي/ الكاتب، حيث يقول: «لو لم يمت كمال العسكريّ، لما التقت أليس بغاندي، ولو لم تلتقِ أليس بغاندي لما روى لها حكايته، ولو لم يمت غاندي، لما أخبرتني أليس القصّة، ولو لم تختفِ أليس أو تمت، لما كتبتُ أنا ما أكتبه الآن»(٢٩).

الرواية تتألّف من سبعة فصول، بلا عنوان يميّزها سوى الرقم. ستّة فصول منها تبدأ بعبارة: «قالت أليس إنّه مات» «جئتُ ورأيتهُ، وغطّيتهُ بالجرائد، ولم يكن أحد. زوجته اختفت. كلّهم اختفوا. وبقيتُ وحدي». وفي هذه العبارة ما فيها من الأسى على بساطتها ومباشرتها، وهي تتكرّر

(٢٨) صدرت عن دار الآداب، ط ١، ١٩٨٩، بيروت، ٢٠٧ صفحات من القطع الوسط.
(٢٩) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨.

تكرار لازمةٍ في أغنية حزينة تحكي الموت والتشرّد والوحدة.

الفصل الخامس من الرواية هو أطول الفصول (ص ٨٨-١٩٩)، أي إنّه احتلّ أكثر من نصف صفحات الرواية. وهو ليس متّصلًا، بل يتألّف أيضًا من أربعة أقسام بلا عنوان ولا رقم. نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

والتقطيع يسهّل القراءة عادةً ويعطي القارئ مساحةً للحلم والتأمل. يقال إنّ أحسن الروايات هي التي تستطيع تلخيصها في ثلاث كلمات. وقد حاول إلياس خوري في الفصل السابع والأخير أن يستريح بعد ستّة فصول تعجّ بالنمنمة الفنيّة والتاريخيّة، ولخّص لنا قصّة غاندي الصغير بسبعة أسطر، فقال:

«وُلد في «مشتى حسن»، هرب من والده الذي أخذه إلى مغارة جدّه. إشتغل في فرن المفتاح في طرابلس، هاجر إلى بيروت حيث اشتغل في مطعم أبو عيون. ثمّ ماسح أحذية، تزوّج وأنجب ولدَين: حصن وسعاد. حصن كان حلاّقًا.. وسعاد مريضة. أحبّ الحياة وأحبّ طعمها. أخبرته أليس، والقسّيس أمين صادقه، وديفيز حوّله إلى صاحب مطعم. والكلب مات، وغاندي حزن على الكلب أكثر من حزنه على والده»[٣٠].

ويقدّم الراوي مسردًا بأسماء الشخصيّات، وعددها خمس وثلاثون شخصية[٣١] وكأنّها وثيقة تاريخيّة، إلاّ أنّ الكاتب يقدّم هذه الشخصيّات بتوسّط فنّيّ، من خلال تأثّره بموت غاندي الصغير: «الرجل القصير يمشي، وعلبة البويا معلّقة في رقبته، ورأسه يطرطق بالحيطان. وهو يحاول أن يرى طريقه. يمشي بين الحيطان، ويمدّ يديه كأنّه يسبح في ماء، يدور به ويبتلعه إلى أسفل»... والماء الذي يبتلعه يجرف الراوي إلى القاع فيرى وجوههم جميعًا، أي كلّ الشخصيّات، ومن ثمّ يعدّد أسماءها.

---

(٣٠) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢٠٦.
(٣١) م.ن. ص ٢٠٤.

والشخصيّات كلّها ذات شأن في حركة القصّ الروائيّ. وكان من المحتمل تسمية الرواية باسم أيّ صاحب حكاية من الحكايات المنثورة في داخل الكتاب. وربّما اختار المؤلّف اسم غاندي الصغير لأنّ اسم «غاندي» يمثّل ذاكرة جماعيّة عالميّة، نسبةً إلى زعيم الهند غاندي. ومن الطبيعيّ أن ينتقي الكاتب الذكيّ عنوان كتابه بشكل يثير رغبة القارئ ويجذبه إلى القراءة.

والشخصيّات بوجه عامّ منتقاة من شرائح اجتماعيّة مختلفة، خصوصًا تلك التي ظهرت للعيان بفعل الحرب الأهليّة، كرجال التنظيمات المسلّحة، وتجّار السلاح، وقبضايات الملاهي ونساء علب الليل، يضاف إلى ذلك أناس عاديّون كرجال الأمن وسيّدات بيوت عاديّات، وأهل المدن وأهل القرى، ورجال أعمال أفرزتهم الحرب، ورجال الدين. فالقسّيس أمين حكايته مؤثّرة جدًّا على المستويات كافّة، وحسن الزيلع الذي كان جنديًّا في الجيش اللبنانيّ، ثمّ جاءت الحرب وصار مثل كلّ الناس[٣٢]، وكذلك الملازم طرّس، وعلاقته بأليس وتحوّل شخصيّته بعد افتضاح أمره أمام زوجته.

التداعي هو السمة التي تميّز حركة القصّ: حكاية تجرّ حكاية، وكلّ الحكايات تأتي على لسان الراوي نقلًا عن أصحابها، ويُلاحظ الانتقال السريع بين ضمير المتكلّم وضمير الغائب.

الرواية تقدّم، إلى جانب حكايتَي غاندي الصغير وأليس المومس ومن خلالهما، حكايات سائر الشخصيّات. والحكايات سلسة مشوّقة ولها حبكات دراميّة. فقد استعمل المؤلّف في روايتها كلّ ما هو متاح من أدوات القصّ: السرد والحوار، والمونولوج الداخليّ، والتقطيع السينمائيّ. أمّا في شأن اللغة فقد حاول المؤلّف أن يراعي طبيعة صاحب الحكاية وظروفه الثقافيّة والاجتماعيّة. فيحكي بلغة صاحب الحكاية حين يكون هو المتكلّم، ويحكي الراوي بلغته عندما يتحدّث عن

---

(٣٢) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨٣.

انطباعاته الخاصّة كقوله عن أليس: «أستمعُ إليها، أراها أمامي، كأنّها ليست أمامي، تتلاشى في كلماتها كأنّ جسمها يتلاشى، والحكايات تتحوّل إلى حكايات»[٣٣].

لذلك نرى في الرواية عدّة مستويات من اللغة تتراوح بين المباشرة التقريرية، واللغة السوقيّة، ولغة الحياة اليوميّة العاديّة إلى اللغة الفنيّة الراقية. كما أنّ الرواية حفلت بكثير من الصور المبتكرة، في نظري على الأقل، كصورة «الحكايات المثقوبة»، وصورة «الصحراء من الوجوه التائهة»[٣٤]، وصورة «أضواء الفجر الشاحبة التي تشبه الباذنجان»[٣٥]، وقوله: «منذ ذلك اليوم وبيروت تلبس الليل»[٣٦].

من خصائص الأسلوب عند إلياس خوري المزاوجة والسخرية، كالمزاوجة بين غاندي الصغير ماسح الأحذية وغاندي الزعيم الهنديّ. يقول الراوي: «تذكّرتُ غاندي الحقيقيّ ومعه المعزاة التي بدأ بها ثورته على الإنكليز، وحكايات الحاجّ أمين الحسيني عندما أهداه غاندي معزاته، واستبشر يومها الناس وقالوا تحرّرت فلسطين»[٣٧].

وكذلك تعبيره عن بعض مظاهر الحرب بأسلوب طغت فيه الفكاهة على مأساويّة الحرب، كقوله: «صار الليل مكشوفًا كبطّيخة مكسورة»[٣٨]. ومن الإشارات الساخرة أيضًا حديثه عن الصداقة التي ربطت القسّيس أمين بالأستاذ الأميركيّ ديفيز: «كانت صداقتهما مشهورة، القسّيس أمين يتكلّم معه الإنكليزيّة بلهجة نيويورك التي لا يعرفها، وديفيز يجاوب بعربيّة أبناء بيروت التي لا يُتقنها»[٣٩].

---

(٣٣) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢١.
(٣٤) م.ن. ص ١٤ و٤٦.
(٣٥) م.ن. ص ١٤٤.
(٣٦) م.ن. ص ١٥٠.
(٣٧) م.ن. ص ٢٦.
(٣٨) م.ن. ص ٢٠١.
(٣٩) م.ن. ص ٤١.

ومن خصائص الأسلوب أيضًا الاستعانة ببعض القصص الدينيّة والأساطير، محاولًا تأويلها بما يناسب موضوعه، كما رأينا في إشارته إلى قصة النبيّ نوح وسفينته[٤٠]، وفي الإشارة إلى سبب تسمية منطقة «عين المريسة» في رأس بيروت بهذا الاسم، فيذكر قصة الراهبة الإيطاليّة الملقّبة بالرّيسة[٤١].

وكذلك نرى أنّ أسلوب الكاتب ينبئ عن الأثر الإيديولوجيّ، وذلك في كثير من الإشارات والعبارات. منها مثلًا استعمال بعض الألفاظ التي تدلّ على الاستهتار بالدين بوجه عامّ، كاستعماله لفظة «صراخ» المآذن عوضًا عن كلمة ألطف مثل «النداء». ومن ذلك أيضًا إيراده الحديث الذي دار بين الخوري يوحنّا المزرعاني وأليس، حيث قال:

«سألها مرّةً لماذا لا تأتي إلى الكنيسة يوم الأحد»

«كيف بدّي إجي يا أبونا، ما أنا مسلمة»

«مسلمة مش معقول. شكلك مثل تلاميذ الراهبات»

«ما أنا تلميذة الكرخانة «كلّه مثل بعضه يا أبونا»

«والكاهن صار مقتنعًا بأنّ كلّه مثل بعضه»[٤٢].

وممّا ينبئ عن الأثر الإيديولوجيّ أيضًا ما أورده الكاتب في معرض حديثه عن «فيتسكي» الروسيّة البيضاء التي أصبحت خادمة في بيت ليليان صبّاغة: «صارت فيتسكي.. تتكلّم العربيّة عندما تريد أن تعبّر عن عدم رضاها، كأنّ هذه اللغة لا تصلح إلاّ للتعبير عن عدم الرضا والشتائم»[٤٣].

وبالمناسبة فإنّ فيتسكي هنا تذكّرنا بشخصيّة «وداد الشركسيّة» في

---

(٤٠) أنظر: غاندي الصغير، ص ٢٥.
(٤١) م.ن. ص ١١٤.
(٤٢) م.ن. ص ١١٦.
(٤٣) م.ن. ص ١٢٢.

مملكة الغرباء، وهي الرواية التالية بعد رحلة غاندي الصغير مباشرةً. وسأتحدّث عنها في الصفحات التالية لتتابع الرحلة مع مظاهر أخرى من شخصيّة إلياس خوري الروائيّة.

* * *

«مملكة الغرباء»[٤٤]

مملكة الغرباء هي الرواية الخامسة في مطالعتنا بحسب تاريخ الصدور. وفيها تختلط الذاكرة بالإرادة والحلم بالتفاصيل، وهي إلى ذلك تبدو رواية تسجيليّة شبه مباشرة.

في ما يتعلّق بالشكل الخارجيّ، تمتدّ الرواية على مساحة (١٢٧) صفحة وتنقسم إلى ستّة فصول، ليس لها عناوين ولا أرقام، بل نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

الراوي فيها هو البطل الرئيسيّ، وهو يعدّ رسالة دكتوراه عن الحكايات الشعبيّة في فلسطين. ويحكي لنا حكايات هي مشروع حكايات شعبيّة، فيذكر أسماء أبطالها وملخّصًا عن حياتهم.

وعن ماهيّة الحكاية الشعبيّة وكيف تنشأ يقول: «في الماضي كان هذا النوع من الحكايات يُنسى ويُترك للزمن. فيقوم الزمن بإعادة صياغتها وتحويلها إلى ما يشبه الأسطورة، أو إلى حكاية شعبيّة على أقلّ تقدير. في الأسطورة تتجمّع عناصر اللاوعي الفرديّ والجماعيّ، وأمّا في الحكاية الشعبيّة فإنّ هذه العناصر تتحوّل إلى رموز تخاطب اللاوعي، ومع الزمن تتحوّل إلى حكايات للأطفال»[٤٥].

هذا النصّ هو واحد من نصوص كثيرة مشابهة حفلت بها الرواية، ساقها الراوي/البطل فاختلط فيها هَمُّ الكتابة الروائيّة بهمّ البحث عن

---

(٤٤) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٧ صفحة من القطع الوسط.
(٤٥) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١١٨.

الحكاية. لذلك رأينا المؤلّف يؤكّد هذه النقطة فيستهلّ أربعة فصول من الرواية (الثاني والثالث والرابع والسادس) بعبارة: «عمّ أكتب» أو «ماذا أكتب؟» وفي كلّ مرّة تتداعى الحكايات، يرافقها الشكّ في جوهر الحكاية، والخلل في الحكاية، والمفارقات في نهاية الحكاية، والنهايات التي لا تأتي.

من هذه الحكايات حكاية إسكندر نفّاع ووداد الشركسيّة البيضاء، التي لم تكن تعلم، وهي تأتي بعد رحلة التيه والذلّ الطويلة لتستقرّ في بيروت، بأنّها سوف تنتهي في حقل الموت هنا «وستحوّل الأرض التي تفرشها هذه الحكاية لتخبر حكايات عن هذا العالم الغريب الذي لم نغيّره»[٤٦].

وحكاية مريم التي «تدندن لحنًا غريبًا لم تقل مرّة من أين جاءت به، وتمشي إلى جانبي صامتة على ضفّة البحر الميت»[٤٧].

وحكاية إميل آزاييف الذي قدّم نفسه إلى الراوي بوصفه طالبًا إسرائيليًّا يعيش في نيويورك، ودعاه إلى حضور فيلم قصير أخرجه أحد أصدقائه عن «كندا بارك» في القدس «أي القرى الثلاث: عمواس وبيت نوبا ويالو، التي دمّرها الإسرائيليّون فور احتلالهم الضفّة الغربيّة عام ٦٧ وحوّلوها إلى «كندا بارك» من أجل توسيع القدس»[٤٨].

وحكاية وديع السخن والفرق الكبير بينها وبين حكاية إميل. «وديع السخن لم يكن يملك حكاية. حكايته أنّه لا يملك حكاية، فوجد نفسه مضطرًّا إلى تبنّي حكايةٍ ما كي يهاجر إلى إسرائيل بعد الحرب الأهليّة الصغيرة التي حدثت في لبنان عام ١٩٥٨. يومها باع كلّ شيء، وجورج نفّاع هو الذي اشترى»[٤٩].

---

(٤٦) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١٣.
(٤٧) م.ن. ص ٥.
(٤٨) م.ن. ص ٢٨.
(٤٩) م.ن. ص ٣١ و١٠٩.

وحكاية فيصل الفلسطينيّ التي لم تكتمل، ومنامه، والخيبة المتوقّعة بعد العودة. . «العودة جميلة ما دامت حلمًا، ولكن إذا تحقّقت تصبح كابوسًا» يقول منام فيصل: «صرت أقول لحالي، يا ريت نرجع نحن يللي عايشين بالمخيّم نعمل بلدة صغيرة، بلد أو قرية أو مخيّم، شي زي شاتيلا يللي عايشين فيه، رحت دغري أدوّر على أصحابي تقول لهم: تعالوا نعمّر بلدة بقلب فلسطين تجمعنا مع بعض وتكون زي المخيّم. . بس لحقتنيا فقت»[٥٠].

حكايات كثيرة، وكما يقال: حكاية تجرّ حكاية، وكلّها تدور بين لبنان وفلسطين والأردنّ، وبعضها يطول ذراعها ليصل إلى نيويورك.

جمع المؤلّف في هذه الرواية بين الأحداث الدراميّة والمناخ الشعريّ. فالأحداث وفيرة والشخصيّات تفوق الحصر، والحكاية التي تبدأ تتطوّر دراميًّا حتّى تصل إلى ذروتها. كقصّة وداد الشركسيّة وإسكندر نقّاع، وقصّة فيصل الفلسطينيّ ومنامه، ومنامات الفلسطينيّين التي كانت موضوعًا لفيلم صنعه المخرج السوريّ محمّد ملص[٥١]، وقصّة الراهب اللبنانيّ جرجي خير الدومانيّ من دير مار سابا في القدس، وكثير من الحكايات التي حفلت بها الرواية.

وكلّ أبطال هذه الحكايات هم أبطال الرواية. وإذا بدا هؤلاء الأبطال وكأنّهم أبطال بالوكالة عن الراوي، فهم يجسّدون همّه في البحث عن الحكاية الشعبيّة بوجه عامّ، والفلسطينيّة بوجه خاصّ. والراوي في ذلك ينطلق من أسماء أشخاص حقيقيّين وأماكن حقيقيّة. . فوزي القاوقجي، وأنيس صايغ، وفؤاد غبريال نقّاع، ومحمّد ملص، وسلمان رشدي، وغالب هلسا، ومارون عبّود، ونقولا الدرّ، ومحمود درويش، وغيرهم كُثُر. كما أنّه يذكر أماكن واقعيّة معروفة، ومدنًا وشوارع ومؤسّسات، من ذلك مثلًا قوله:

---

(٥٠) أنظر: مملكة الغرباء، ص ٣٣.
(٥١) م.ن. ص ٣٢.

«لنفترض أنّني ومعي مجموعة من الناس في مركز الأبحاث الفلسطينيّ نفسه الذي حوّلوه مقبرة بعد الاجتياح الإسرائيليّ عام ١٩٨٢». . «لنفترض أنّ كلّ شيء عاد كما كان وأنّ عليًّا (يقصد علي أبو طوق أحد شهداء مخيّم شاتيلا وقد مرّ ذكره في الرواية) يقف والكهولة تغطّي شعر رأسه ويروي لنا ذكرياته، ماذا سيروي؟». . . «هل سيجد متّسعًا في الذاكرة ليميّز بين معارك أيلول ١٩٧٠ في الأردنّ وحصار مخيّم شاتيلا في بيروت عام ١٩٨٥؟»(٥٢).

ومن المدن التي ذكرها الراوي، وكان تعلّقه بها جليًّا، مدينة بيروت حيث يقول: «فحين تعيش في بيروت، تحتاج إلى إثبات فكرة أنّ بيروت هي خيار، لا مدينة انتماء، تختار بيروت، لا لأنّك بيروتيّ، بل لأنّك تريد أن تكون بيروتيًّا. هذا هو سرّ بيروت الذي يعرفه جميع الذين عاشوا فيها»(٥٣). وأعتقد أنّ قوله هذا هو لسان شريحة كبيرة من مثقّفي العالم العربيّ.

للحديث عن آليّة العمل الروائيّ لا بدّ من القول إنّ هذه الرواية هي رواية مركّبة ومتماسكة. استطاع فيها الكاتب أن يتجنّب استخدام الشخصيّات الذرائعيّ والمبسّط، الذي نجده عادة في الروايات التي تعتمد الرمز والأسطورة. كما أنّ المناخ الشعريّ، ولا أقول الأسلوب أو اللغة، بل الحالة الشعريّة قد ساعدت على الانتقال بين الأمكنة المتعدّدة والأزمنة المختلفة من جهة، وجنّبت الرواية، من جهة أخرى، التحوّل إلى شكل قريب من المقال الذي يغطّي خطاب المؤلّف السياسيّ والإيديولوجيّ. لقد حافظ على الشكل الروائيّ، وهو شكل غير تقليديّ على أيّة حال. كما أنّ الأثر الإيديولوجيّ الذي يميّز الكاتب كان واضحًا في كثير من المواضع. من ذلك مثلًا الصورة الساخرة التي رسمها لفوزي القاوقجي، قائد جيش الإنقاذ، حين زار مركز الأبحاث الفلسطينيّ(٥٤).

---

(٥٢) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١٦-١٧.
(٥٣) م.ن. ص ٩٩.
(٥٤) م.ن. ص ١٥-١٧.

وإلى ذلك فإنّ الرواية حفلت بالإشارات والنصوص الدينيّة (حكاية المسيح والمريمات السبع اللواتي يُحطن به)[٥٥]، وكذلك أهمّيّة الألحان البيزنطيّة في الكنيسة الشرقيّة[٥٦].

كما حفلت الرواية ببعض أبيات من الشعر القديم، وبعض الآراء الفلسفيّة في فلسفة الكتابة وكتابة التاريخ، وتحوّل التاريخ إلى حكاية شعبيّة أو أسطورة، كقوله عن مريم والحبّ: «أنت تريدني لأنّك لا تكتب عنّي، تكتب عن غيري، أعرفكم، فخيالكم يقوم على تركيب الآخرين في وهم الكتابة»[٥٧].

وكقوله: «والحكاية هي أنّنا نبحث عن حكايتنا، وندّعي أنّنا نبحث عن الحقيقة. نجد الحقيقة فنضيع الحكاية ونبدأ من جديد»[٥٨].

إنّ النتيجة التي نخرج بها بعد قراءة الرواية، هي انتفاء التفكّك الرهيب في ممارساتنا الثقافيّة، حتّى كأنّ الرواية قد وجدت شكلها، كما أنّ الثقافة العربيّة بدأت خطواتها على الطريق الصحيح. وذلك من خلال تطوّر نظرة المثقّفين إلى القضيّة الفلسطينيّة.

ولعلّ الفقرة التي يختم بها الكاتب روايته، وهي: «هل هي مريم الجالسة على أطراف غور الأردن تنتظر الغريب الذي يقتل الغريب؟ أم هي الحكاية؟ هل هذه الأرض التي اسمها فلسطين هي مجرّد حكاية تسحرنا بأسرارها وطلاسمها؟ ولماذا حين نستمع إلى هذه الحكاية، لا ننام، بل نموت؟»[٥٩].

وأنا أقول للروائيّ إلياس خوري: إنّنا نموت لأنّنا ندرك أنّ هناك فلسطين.. وهناك فلسطينيّين.. هناك النظريّة وهناك التطبيق. هذه سنّة

---

(٥٥) أنظر: مملكة الغرباء، ص ٥٦-٥٧.
(٥٦) م.ن. ص ٦٠.
(٥٧) م.ن. ص ٦٥.
(٥٨) م.ن. ص ١١٢.
(٥٩) م.ن. ص ١٢٦-١٢٧.

الحياة وسنّة الأفكار الكبيرة والمبادئ.

* * *

«مجمع الأسرار»[٦٠]

إنّ الزمان هو العنصر الثاني بعد اللغة، وهو الذي يميّز الرواية باعتبارها جنسًا أدبيًّا. والزمن الروائيّ يتّصف بأنّه تاريخيّ بمعنى أنّه يضفي قيمة معياريّة على الزمن الماضي. وعلى ذلك، فالبحث في الرواية هو بحث في تاريخيّتنا ومعناها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب التنبيه إلى أنّ انتقال مركز الأحداث في الرواية من الماضي إلى الحاضر هو حاضر غير تامّ. وعدم التمام هذا مستمرّ لأنّه يستهدف المستقبل.

وقبل أن أتحدّث عن الزمن في رواية مجمع الأسرار أريد أن أسجّل أنّ هذه الرواية قد أثارت إعجابي إلى حدّ كبير. إنّها رواية حقيقيّة. فهي ليست تقليديّة وليست مجرّد تهويمات فكريّة، أو شعرًا غامضًا لا نعرف له مبتدأ ولا خبرًا. إنّها رواية تدفعني إلى التوجّه إلى إلياس خوري لأقول له: يا سيّدي لقد أتقنت اللعبة.

«بدأت الحكاية». هي جملة تتردّد في مطلع كلّ فصل من فصول الرواية الستّة عشر باستثناء ثلاثة فصول: الثامن والخامس عشر والسادس عشر. وحبكة الرواية تستند إلى صندوق أسود خشبيّ مطعّم بالصدف الدمشقيّ، خبّأ فيه يعقوب نصّار أوراقه مع الليرات الذهبيّة واحتفظت به شقيقته سارة. وظلّ الغموض يكتنف هذا الصندوق حتّى فتحه إبراهيم بن يعقوب، ولم يرَ إلاّ أوراقًا مهترئة، وعندما مدّ يده إلى داخل الصندوق، أحسّ بآلاف الحشرات تتسلّق يده اليمنى. هذا الصندوق أو المجمع الذي سمّيت الرواية باسمه، هو قصّة الوهم أو الإنسان الذي يكتشف بعد رحيل العمر أنّه كان يطارد خيط دخان.

---

(٦٠) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

والكاتب في هذه الرواية يصرّ على الطابع الحكائيّ. وزمن الحكاية الآنيّ هو ستّة أيّام، بين موت سارة نصّار يوم ٦ كانون الثاني ١٩٧٦ وموت ابن أخيها إبراهيم نصّار يوم ١٢ كانون الثاني ١٩٧٦. وبين هذين الموتين تتوالى حكايات تمتدّ من العام ١٨٦٠ حتّى العام ١٩٧٦، وهما تاريخا الحربين الأهليّتين الكبريين في لبنان.

بدت بيروت بين هذَين التاريخَين مدينة خمر ونساء وتهريب حشيش وقتل وجرائم وسجون وهجرة وأحلام بالهجرة، أي إنّ «قول» الرواية هو: سؤال موجّه إلى أولئك المتباكين على بيروت ما قبل الحرب التي وضعت أوزارها حديثًا، والذي يقول: إلى أيّ بيروت/لبنان تريدون العودة، وأيّ بيروت هي التي خرّبتها الحرب؟

ونحرص هنا على ربط الزمان بالمكان في إطار مصطلح «الزمكانيّة» باعتبار الزمان هو البعد الرابع للمكان. ويتّضح من ذلك الوحدة الروائيّة ككلّ مركّب من الزمان والمكان والموضوع والشخصيّة.

ليس بين أبطال الرواية مَن يشتغل بالسياسة ولا بالحرب، كما أنّ هذه الرواية هي الوحيدة بين روايات إلياس خوري، التي ليس لها علاقة بالقضيّة الفلسطينيّة.

أبطال هذه الرواية من الطبقات الشعبيّة والعمّال الحرفيّين غير المتعلّمين وغير المثقّفين، ومن التجّار. يقول إلياس خوري: «والآن وقد اكتملت الحكاية بموت أبطالها، يحقّ للناس أن يعرفوا السرّ، سرّ نورما الذي ذهب إلى حيث ذهبت، يطفو اليوم وكأنّه يعيد تشكيل صورة المرأة في حكايتها بين رجلَين»[٦١].

نورما عبد المسيح وحنّا السلمان المالح وإبراهيم نصّار، معظم أحداث الرواية تدور بهم ومعهم ومن حولهم، يضاف إليهم الريّس سامي الخوري المهرّب المشهور الذي اختفى في الأربعينات بحسب الرواية.

---

(٦١) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٩.

صحيح أنّ أحداث هذه الرواية تدور بين الحربيْن، ولكنّ الحرب ليست السبب في معاناة الأبطال ولا في ما حدث ويحدث. فالناس تولد وتكبر وتتصارع وتعيش وتتغرّب وتتفلسف وتموت، لا بسبب الحرب، بل هي صيرورة الحياة.

في هذه الرواية نجد في حميميّة إلياس خوري مع مدينة بيروت شيئًا من حميميّة نجيب محفوظ[٦٢] مع مدينة القاهرة، ونجد في انفتاح إلياس خوري على العالم والكون شيئًا من انفتاح حنا مينه على العالم والكون.

يتميّز أسلوب إلياس خوري بالثنائيّة الصوتيّة ضمن الخطاب الروائيّ، أي إنّه يخدم بشكل متزامن متحدّثَيْن اثنين ويعبّر عن نيّتين مختلفتَيْن: نيّة الشخصيّة التي تتكلّم وهي النيّة المباشرة ونيّة المؤلّف «المواربة». فخطابه ثنائيّ الصوت. وهذا الخطاب يكون دومًا ذا حوارٍ داخليّ. ولعلّ حكاية يعقوب نصّار وشقيقته سارة وابنه الصغير إبراهيم، تلك العائلة التي كانت تستعدّ للهجرة إلى كولومبيا، ثمّ تصل رسالة تلغي كلّ شيء وتحطّم حلم الرجل بالهجرة، ومن ثمّ المزاوجة بين رواية غابرييل غارسيا ماركيز قصّة موت معلن، ورواية الغريب لألبير كامو، مع قصّة يعقوب نصّار، تجسّد هذه الثنائيّة.

وسائر الحكايات التي ترد في الرواية هي حكايات مشوّقة في حبكتها، ومشوّقة في أسلوب حكايتها، وفي الاستطرادات والتداعيات التي لم تخلّ بالترابط على الرغم من عدم تعاقب الأحداث التاريخيّ. فالقارئ المدرّب يستطيع متابعة الكاتب وتجاوز هذا التداخل في الأزمنة.

والكاتب في تعامله مع أزمنة الحكايات، يذكر أحيانًا تاريخًا محدّدًا باليوم والشهر والسنة، وأحيانًا أخرى يكون الزمان مبهمًا فيقول مثلًا: «في ذلك الزمان، جاءت نورما إلى حبس الرمل»... «وفي تلك الأيّام، كانت

---

(٦٢) عُرف عن هذا الروائيّ المصريّ الكبير (نال جائزة نوبل للآداب العام ١٩٨٩) أنّه لم يغادر مدينة القاهرة.

بيروت تعيش تحت سطوة رجل اسمه فيكتور عوّاد»[٦٣].

والشيء اللافت في هذه الرواية هو أنسنة الشخصيّة الروائيّة وتأكيد فرديّتها واجتماعيّتها. وكلّ ذلك يُسهم، بلا شكّ، في صبغ الرواية بصبغة إشكاليّة، ممّا يجعلها أكثر حيويّة وديناميّة. والياس خوري يذهب بعيدًا جدًّا في أنسنة شخصيّاته الروائيّة، عندما يذكر أسماء تاريخيّة حقيقيّة معروفة كان لها تأثير في شخصيّات الرواية، كاللواء المصريّ عبد العزيز صفوت، والشيخ بشارة الخوري، أوّل رئيس جمهوريّة للبنان في عهد الاستقلال، وغيرهم[٦٤].

ومع أنّ شخصيّاته هي من الطبقات الشعبيّة كالعمّال الحرفيّين غير المتعلّمين، نرى الكاتب يفلسف أعمالهم وأحوالهم ويعلّلها. من ذلك مثلًا أبو يحيى السمكري الذي يملك نظريّته الخاصّة في السمك البولشفيك، وجورج الناشف الذي كان طبّاخًا عند آل الداعوق في رأس بيروت[٦٥]، وكقوله عن جوليا الناشف إنّها «كانت غريبة»، ويستطرد قائلًا: «لا يحتاج الإنسان إلى جدّنا آدم عليه السلام ولا إلى قصائده كي يكتشف أنّ الغربة لا تفترض الهجرة أو الطرد من الجنّة. يستطيع الإنسان أن يكون غريبًا في بيته وبين جيرانه. الغربة هي الصراع الذي يخرج من الأعماق فيتّخذ شكل الزغاريد»[٦٦].

وهنا، بين مزدوجة، أعترض على استعمال كلمة «يستطيع»، لأنّ الكلمة التي تناسب مقتضى الحال هي «يمكن» الإنسان أن يكون غريبًا.

في ما يتعلّق بالمعالجة الروائيّة ككلّ، رصدتُ في مجمع الأسرار عددًا من الظواهر سأذكرها في ما يلي:

١ - يلاحَظ تطوّر التعبير عن الخطاب الدينيّ، ممّا يدفعنا إلى التساؤل:

---

(٦٣) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٣٥-٤٥.
(٦٤) م. ن. ص ١١٨ و١٦٤ و١٧٢.
(٦٥) م.ن. ص ٤٨.
(٦٦) م.ن. ص ٥٢-٥٣، وأيضًا ص ٤١.

هل قدر المثقّفين أن يبدأوا بالكفر وينتهوا بالإيمان؟

٢ - الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير والنصوص الشعريّة القديمة وأقوال المتصوّفة مع الحِكَم والأمثال الشعبيّة وتضمينها سرده وحكاياته، وكذلك الاستعانة بروايات لكتّاب سبقوه كالكاتب الروسيّ تشيخوف والكولومبيّ ماركيز وغيرهم من الأجانب والعرب[٦٧].

٣ - تعليل الأقوال الشائعة وردود الفعل ومقارنة ذلك بين شعب وشعب، وبالتحديد بين العرب والغربيّين. من ذلك مثلًا فلسفة التضحية كما يراها المؤلّف، واعتبار الضحايا ليسوا حقائق، بل أفكار، حتّى السيّد المسيح عليه السلام اضطرّ إلى صعود الصليب كي ينتهي من كونه فكرة، ويتحوّل إلى كلمة الإنسان وهو يُساق بهذا الشكل الوحشيّ إلى الموت[٦٨]. وكذلك الأمر في تعليله الصداقة[٦٩].

٤ - وصف الحياة في السجون المدنيّة التي يتمّ فيها التعذيب أيضًا[٧٠].

٥ - وصف المقامرة والمراهنة في سبق الخيل باعتبارها من الصفات اللصيقة بشريحة كبيرة من الشعب اللبنانيّ[٧١].

٦ - ظهور الأثر الإيديولوجيّ عند الكاتب في موقفه ضدّ اليمين العربيّ. من ذلك سخريته من مشايخ الخليج العربيّ وأمرائه[٧٢] وسخريته من الاستقلال اللبنانيّ[٧٣].

٧ - تداخل همّ الكتابة الروائيّة وتفاصيل الحكايات، كحديثه عن إشكاليّة تسمية أبطال الرواية[٧٤].

---

(٦٧) أنظر: مجمع الأسرار، الصفحات ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٧٧، ٨٠، ١٠٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٤.

(٦٨) م.ن. ص ٤٥-٧٨.

(٦٩) م.ن. ص ١٢٦.

(٧٠) م.ن. ص ٦٩.

(٧١) م.ن. ص ١٠٨.

(٧٢) م.ن. ص ٥١.

(٧٣) م.ن. ص ١١١.

(٧٤) م.ن. ص ٣٦.

هذا غيض من فيض ستتابعه في الرواية السابعة والأخيرة من مطالعتنا النقديّة، وهي باب الشمس.

* * *

«باب الشمس»(٧٥)

عادةً أرى الشعر. . الشعر هو فوق مستوى أيّ نقد. فهو فقط للقراءة والاستماع والتأمّل والتذوّق والاستمتاع. هكذا كان شعوري وأنا أقرأ رواية باب الشمس، آخر رواية صدرت لإلياس خوري، قرأتُها ومرّت كأنّها قصيدة. لذلك سأحاول قدر الإمكان تدوين انطباعاتي عن هذه الرواية.

* * *

تقول الناقدة يمنى العيد: «إنّ القول السرديّ يكتشف فنّيّته بديمقراطيّة، أي بانفتاح موقع الراوي على أصوات الشخصيّات، بما فيها صوت السامع الضمنيّ، فيترك لهم حرّيّة التعبير الخاصّ بهم، ويقدّم لنا منطوقاتهم المختلفة والمتفاوتة والمتناقضة. وبذلك يكشف عن طابع سياسيّ عميق، قوامه حرّيّة النطق والتعبير»(٧٦). وقد وجدتُ هذا القول ينطبق إلى حدٍّ بعيد على رواية باب الشمس.

تعجبني الناقدة يمنى العيد في كلّ أعمالها النقديّة، وأحرص دائمًا على متابعة ما يصدر لها، وأستفيد كثيرًا من منهجها النقديّ، ولكن على طريقة الناقد الهاوي، لا المحترف.

إنّ العمل الفنّيّ، الرواية مثلًا، تكون في رأيي كالقمر البدر في سمائه الصافية ونوره الفيّاض، ولكن بعد أن يخضع للفحص المعمليّ الذي يجريه

---

(٧٥) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨، ٨٢٥ صفحة من القطع الوسط.

(٧٦) أنظر: يمنى العيد: الراوي، الموقع والشكل، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١.

عليه بعض أتباع المنهج البنيويّ، يصبح كالقمر بعد أن هبط الإنسان على سطحه واكتشف أنّه ليس إلاّ صخرًا وحجرًا، لا ماءَ فيه ولا حياة.

مع إعجابي بهذا المنهج أو بالأحرى بالفحص المعمليّ، وإقراري بصعوبته وتقنيّته العالية، أفضّل أن أستفيد منه بقدر محدود، باعتباري ناقدة هاوية، لا محترفة، أو بالأحرى قارئة متذوّقة. وكلّ ما سأفعله في رواية باب الشمس هو أن أقرأها بصوتٍ عالٍ.

* * *

أوّل ما طالعنا في هذه الرواية هو النفَس الملحميّ، مقارنةً بنتاج إلياس خوري الروائيّ. فهي تمتدّ على مساحة (٥٢٨) صفحة من القطع الوسط، أي إنَّ عدد صفحاتها ينقص قليلًا عن عدد صفحات رواياته السابقة مجتمعة.

والطابع الثاني الذي تتّسم به الرواية هو تعدّد مواقع القول الروائيّ، القول/النصّ، والقول/الحوار. إنّ التقنيّة الروائيّة أمرٌ مهمّ في العمل الفنّيّ. ومع كونها وسيلة وأداة للتعبير، إلاّ أنّها تصبح غاية في ذاتها، لا تقلّ أهمّيّة عن المعاني التي تحملها والقضايا التي تعبّر عنها.

الانطباع الأوّل هو الشعور بالحزن والأسى والتقزّز أحيانًا. وإذا كانت هذه الرواية حقيقيّة أو قريبة من الحقيقة، فليس لنا إلاّ الله. ولكن يبدو أنّها تستند إلى وثائق، وهذا ما أثبته المؤلّف في الصفحة الأخيرة من الرواية، حين وجّه الشكر إلى عشرات النساء والرجال في المخيّمات الفلسطينيّة، الذين فتحوا له أبواب حكاياتهم، كما وجّه الشكر إلى ثمانية عشر مرجع مكتوب ومسموع. هذه الرواية، باختصار، هي تاريخ ما قد يهمله التاريخ.

هذه الرواية تؤرّخ للقضيّة الفلسطينيّة بشكلٍ إبداعيّ على المستويات كافّة: النضاليّة والإنسانيّة والسياسيّة. وهي مدوّنة بأسلوب روائيّ محض، لا يختلف كثيرًا عن أسلوب الكاتب في رواياته السابقة. كما تعكس حقيقة

وهي أنّ الكاتب أصبح أكثر خبرة وأكثر دربة في هذا النوع من الكتابة الروائيّة.

وقد كانت مجمع الأسرار البرهان على أنّ الجانب الفنّيّ/الأدبيّ عند الكاتب أصبح لديه إمكانيّة «التنزّه» عن الإيديولوجيّ، وإن لم يكن بشكل قاطع مانع.

والانطباع الثاني الذي تكوّن لديّ هو أنّ رواية باب الشمس ترقى إلى مستوى روايات عبد الرحمن منيف وحنّا مينه، وقد استطاعت أن تتخطّى واقع كون الموضوع الفلسطينيّ أصبح موضوعًا مستهلكًا في أدبنا العربيّ الحديث على المستويات الأدبيّة كافّة. فمع أنّ الموضوع بوجه عامّ ليس جديدًا، كموضوع خماسيّة مدن الملح لعبد الرحمن منيف[٧٧]، أو موضوع ثلاثيّة البحر لحنّا مينه[٧٨]، إلاّ أنّ التحوّل الذي طرأ على سير القضيّة الفلسطينيّة والجوانب التي كانت تعتبر من التابو الفلسطينيّ والعربيّ وكان يجري التعتيم عليها أدبيًّا وفنّيًّا، استطاع إلياس خوري أن يقتحمها بتوسّط فنّيّ عال وتقنية روائيّة لا يرقى الشكّ إلى مستواها الرفيع. ومَن يقرأ الرواية لا بدّ أن يلمس هذا الأمر بجلاء. فقد انفتح الراوي على أصوات الشخصيّات بما فيها صوت السامع الضمنيّ، وترك لهم حرّيّة التعبير الخاصّ بهم، وقدّم منطوقاتهم الفكريّة المختلفة والمتناقضة. كيف تمّ ذلك؟ هذا ما سأعرض له في النقاط التالية التي رصدتُها في أثناء قراءتي الرواية.

---

(٧٧) أنظر: المشرق ١٩٩٤، الجزء الأوّل، ص ٨٣-١١٤، وأيضًا الجزء الثاني، ص ٣٨٩-٩١٤، بحث بعنوان: «قراءة في روايات عبد الرحمن منيف». وقد نال الروائيّ الكبير جائزة الرواية العربيّة في المؤتمر الأوّل للرواية العربيّة، الذي عُقد في القاهرة العام ١٩٩٨.

(٧٨) أنظر: أعلام الأدب العربيّ المعاصر - سير وسير ذاتية، مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف في بيروت - المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة، المجلّد الأوّل ص ١٢٨٥-١٢٨٩. وانظر أيضًا مجلّة الموقف الأدبيّ، دمشق، العددان ١٧٣-١٧٤، تشرين الأوّل ١٩٨٥، دراسة بعنوان: «مقدّمة للدخول في عالم حنّا مينه الروائيّ».

لقد تمّ ذلك من خلال ثلاث شخصيّات رئيسيّة: الشخصيّة الأولى هي الراوي/د. خليل؛ والشخصيّة الثانية هي شخصيّة يونس، الفدائيّ الفلسطينيّ المريض في مستشفى الجليل في لبنان؛ والشخصيّة الثالثة هي شخصيّة نهيلة، زوجة يونس، التي بقيت في فلسطين وعاشت تحت الاحتلال.

والآليّة التي اتّبعها المؤلّف هي أنّه بقي خارج اللعبة نهائيًا. فهو لم يتماه مع الراوي. فالراوي هو راوٍ/بطل، لا الراوي/الكاتب. وفيما هو ينطق بلسان جميع الشخصيّات، فإنّه ينطق عن نفسه. فالرواية بما هي رواية الشخص الواحد هي أيضًا رواية عشرات الشخصيّات.

تنقسم الرواية إلى جزءين: الجزء الأوّل (ص ٩-٢٣٦) بعنوان «مستشفى الجليل»، والجزء الثاني (ص ٢٣٩-٥٢٧) بعنوان «موت نهيلة». وكلّ فصل يحتوي عددًا من الفصول بلا رقم ولا عنوان كما هي العادة. والراوي/البطل/د. خليل هو حاضر في كلّ الفصول.

وفي مستشفى الجليل يرقد يونس منذ ستّة أشهر، وزمن القصّ هو الشهر السابع. يونس غارق في الكوما، ود. خليل الممرّض يصرّ على الاعتناء به: «أقضي وقتي معك، أحمّمك وأطعمك وأراك تتغيّر أمامي، وأشعر براحة نفسيّة، أشعر أنّ مفاصلي تتراخى وأنّني أستطيع أن أحكي ما أشعر به وأكون حرًا.. أنت ابني والآباء لا يخافون أمام أبنائهم»[٧٩]. لذلك يتحدّث خليل ويقول كلّ ما عنده وما عند غيره في ما يتعلّق بالقضيّة الفلسطينيّة.

يونس هنا في رحم الموت، وعلى خليل انتظار ولادته الثانية التي ستأتي بعد شهرين. ويونس هذا هو رمز القضيّة الفلسطينيّة التي أصبحت في الكوما.

والراوي/خليل يتحدّث إلى يونس ويتذكّر عنه، ويروي لنا

---

(٧٩) أنظر: باب الشمس، ص ٤٤٧.

الحكايات وذلك من خلال دبالوج داخليّ يقوم به خليل، تختلط فيه الذاكرة بالحلم، ذاكرة يونس عن نهيلة وذاكرة خليل عن أبيه وأهله وحياته، ومن الذاكرتَين يخرج الحديث عن الفلسطينيّين الذين ظلّوا في فلسطين وعاشوا تحت الحكم الإسرائيليّ، وقصّة الذين فرّوا: «إنّنا لسنا لاجئين، نحن فارّون، ولا صفات أخرى. نقاتل ونقتل، ولكنّنا لسنا لاجئين، قلت للناس إنّ صفة اللاجئ معيبة، وإنّ الطريق مفتوح إلى كلّ قرى الجليل»[٨٠].

وكذلك يتحدّث عن الجيل الفلسطينيّ الذي وُلد حوالى ١٩٤٨، ولم يعرف فلسطين، ولكنّه تبنّى ذاكرة الآخرين، أو بالأحرى فُرض عليه أن يتبنّى ذاكرة الجيل الذي سبقه. هذا الجيل الذي عاش خارج فلسطين، حتّى ولو كان في المخيّمات، فإنّ له نظرة مختلفة إلى الأرض والعودة. لذلك رأينا خليل يبكي أمام خرائب وسط بيروت لأنّه عاشها وعرفها، واستنكر البكاء على فيلم أم حسن قائلًا: «لماذا تريدني أن أبكي على خرائب التاريخ؟». وفي موضع آخر، يعلّق خليل على جلسات الذكر والحضرة الصوفيّة فيقول مخاطبًا أباه: «إشرح لي الآن لماذا الحنين إلى أيّام الفقر تلك؟ لماذا كانت جدّتي تضمّ المخدّة إلى صدرها وتحرص على تغيير تويجات الأزهار التي كانت تحشوها بها. وتقول إنّها رائحة الغابسيّة؟ أنسيتم فقركم هناك، أم تحنّون إليه. أم الذاكرة مرض، مرض غريب أصيب به شعب كامل، مرض جعلكم تتخيّلون الأشياء، وتبنون حياتكم في خيال الذاكرة»[٨١].

فالراوي/ البطل/ الدكتور خليل، ممرّض فدائيّ، صغير على رتبة المفوّض السياسيّ التي منحه إيّاها أبو أيّاد. منذ الفصل الأوّل وهو يتحدّث إلى المريض يونس، الفدائيّ الفلسطينيّ القديم. ويبدو أنّه من القادة الذين كانت لهم صولات وجولات منذ بداية حرب ١٩٤٨، التي

(٨٠) أنظر: باب الشمس، ص ٢٠.
(٨١) م.ن. ص ١٧١، وأيضًا ص ٣٢٨.

يقول عنها، بلسان خليل: «والله ما كانت حربًا، والله مثل الحلم، لا تصدّق يا ابني أنّ اليهود ربحوا حرب الـ ٤٨. في الـ ٤٨ لم نحارب، لم نكن نعرف، ربحوا لأنّنا لم نحارب. هم أيضًا لم يحاربوا. فقط ربحوا. وكانت مثل المنام»[٨٢].

هذا المريض يونس قد دخل في الكوما، الغيبوبة قبل الموت. وهذه الرواية تحكي قصّة المسافة التي امّحت بين الحلم والحقيقة في كلّ ما يتعلّق بالقضيّة الفلسطينيّة، ما كانت وما أصبحت. تحكي قصّة الأيّام المغطّاة بالصمت حين لم يعد أحد يعرف أحدًا أو يتكلّم مع أحد: «حتّى الموت ما عاد يوحّدنا، حتّى الموت تغيّر وصار يشبه الموت»[٨٣].

إنّ الراوي/ البطل/ د. خليل محدّث ذرب اللسان خفيف الظلّ، وليس على لسانه غطاء كما يقولون. لا يجد أيّ حرج في تسمية الأشياء بالألفاظ الشائعة في الاستعمال اليوميّ الدارج، مهما بلغت من سوقيّة[٨٤]. ويقدّم الحكاية بعدّة روايات وذلك كي لا يخون الحكاية. تدور الحكايات في المخيّمات الفلسطينيّة، عين الحلوة، والميّة ميّة، وصبرا وشاتيلا وفي القرى الحدوديّة الفلسطينيّة - اللبنانيّة، وفي قرى الجليل داخل الأراضي المحتلّة. وهو، ككلّ أبناء جيله، لم يذهب إلى «المدرسة بشكل جدّيّ. بعد الصفّ الرابع الابتدائيّ، ألحقوه بمعسكر الأشبال التابع للقوّات العسكريّة. يقول: «ذهبنا كي نغيّر العالم، فوجدنا أنفسنا جنودًا كالجنود في أيّ جيش عاديّ مع فارق وحيد هو أنّنا كنّا نتكلّم في السياسة، وخاصّة أنا، فقد بدأتُ حياتي العسكريّة فعلًا كضابط، مفوّضًا سياسيًّا في قوّات العاصفة»[٨٥].

أمّا «باب الشمس» فهي البقعة أو المغارة التي تقع داخل الأرض

---

(٨٢) أنظر: باب الشمس، ص ٧٣.
(٨٣) م.ن. ص ٦٨.
(٨٤) م.ن. ص ٧٨-٧٩، وأيضًا ص ١٤٢.
(٨٥) م.ن. ص ٤٧.

المحتلّة والتي كان يلتقي فيها يونس نهيلة، متسلّلا إليها ومتسلّلةً إليه، وأنجبا عدّة أطفال. يقول عنها الراوي مخاطبًا يونس ويدعوه هنا: يا أبي: «فالحكاية يا أبي لا تنتهي بامرأة تقف وحيدة أمام المحقّق وتعلن حمايتها لك بتلك الطريقة المبتكرة. إمرأة لبست العار كي تحمي حياتك وتغطّيك بشرف الحبّ». . . «وكيف أدهش وأعجب، وكلّ حكاياتنا هكذا، تجعل الضحك يمتزج بالبكاء وتخرج الفرح من الحزن»[٨٦].

إنّ السؤال الذي يُطرَح هو: هل الرواية هي إعلان عن موت القضيّة، وموت يونس ونهيلة هو كناية عن ذلك، أم إنَّ كلمة الرواية تتلخّص في قول الراوي: «من الأوّل أقول لك، كلّ شيء عاد إلى الأوّل، كأنّ كلّ شيء لم يكن». . «ونحن في الأوّل». . «كلّ كلماتنا مدوّرة. لغتنا منذ البدء، أي منذ آدم، كانت مدوّرة. ومهما حاولنا كسر دوائرها، فإنّنا نسقط في دوائر جديدة»؟[٨٧].

نقول: «خلص، لكن أين نجد «الخلص»، نقول: خلص، فيأتي التاريخ الأعمى ويجزّك من شعر رأسك إلى الحرب. قلتُ: خلص، وغرقتُ في المذبحة. قلتُ: خلص، وحاصرتني حرب المخيّمات. قلتُ: خلص، ووجدتُ نفسي مصلوبًا على حائط بيتٍ مهجورٍ في قرية أشباح هُجِّر سكّانها تدعى مجدليون. والآن أقول: خلص، لأجد نفسي مع هذا الطفل (يقصد يونس) الذي يترنّح فيه الموت. كأنّنا نولد في الموت ونموت فيه»[٨٨].

إنّ موضوع هذه الرواية، في غناه وتعقيداته، يواكب شكلها، بحيث لم يترك المؤلّف أداة من أدوات التعبير غير التقليديّ تعتب عليه: السرد الفنّيّ، والحوار، والمونولوج، والتداخل والتناثر في الأمكنة والأزمنة، والتداعي والاستطراد، والتقميش، أي إدخال نصوص شعريّة ونثريّة في

(٨٦) أنظر: باب الشمس، ص ٢٩٠-٢٩١.
(٨٧) م.ن. ص ٢٩٨-٣٠٣.
(٨٨) م.ن. ص ٤٦٩.

النسيج الروائي.

تناولت هذه الرواية كلّ ما يخطر في البال وما لا يخطر، عن القضيّة الفلسطينيّة، عن القادة والزعماء، عن المقاتلين، عن الناس العاديّين في المخيّمات وخارجها، عن الفلسطينيّين في الأراضي المحتلّة، والذين حملوا الجنسيّة الإسرائيليّة، عن المهاجرين اليهود الجدد والمهاجرين اليمنيّين، عن المفارقة في أنّ «أولادنا يعرفون العبريّة وهم يجيبون بعربيّة غربية، أولادنا يعرفون لغتهم وهم لا يعرفونها»، عن المال الذي أفسد القضيّة الفلسطينيّة (قصّة أبو جهاد)[٨٩]، عن استعمال القضيّة للثأر الشخصيّ[٩٠]، كحادثة أحمد بن محمود، عن الحرب ضدّ الفلسطينيّين في لبنان وعمّان[٩١]، عن الهزيمة والنكبة وكونهما لا يبرّران «الاقتناع بحياة الكلاب التي نعيشها منذ ولادتنا»[٩٢]، وعن «استنكار تبنّي الجيل الفلسطينيّ، بعد ١٩٤٨، ذاكرة الآخرين»[٩٣]، عن أنّ «فلسطين كانت المدن حيفا ويافا والقدس وعكّا، أمّا القرى فكانت كالقرى، وأنّ المدن انهارت بسرعة واكتشفنا أنّنا لا نعرف أين نحن». . . «الذنب ليس ذنب الجيوش العربيّة وجيش الإنقاذ فقط، كلّنا مذنبون لأنّنا لم نكن نعرف، وحين عرفنا كان كلّ شيء قد انتهى. عرفنا من النهاية»[٩٤]. وتحدّثت الرواية أيضًا عن صعوبة الحصول على فرص العمل للفلسطينيّين المدنيّين في لبنان[٩٥]، وتحدّثت عن تشيُّؤ الضحايا واستعمالهم لما يسمّى Fund Raising، كقصّة دينا بعد الاجتياح[٩٦].

---

(٨٩) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠-٥١.
(٩٠) م.ن. ص ٨٣.
(٩١) م.ن. ص ١٤٣.
(٩٢) م.ن. ص ١٧٠.
(٩٣) م.ن. ص ١٤٨.
(٩٤) م.ن. ص ١٨٩.
(٩٥) م.ن. ص ١٩٩.
(٩٦) م.ن. ص ٢٥٥.

والرواية كانت أداة للنقد الذاتي أيضًا، كذكر ارتكابات الفلسطينيّين ضدّ «الآخرين» وارتكابات «الآخرين» ضدّهم، كقصّة لقاء خليل/ الراوي بجورج الكتائبي[٩٧] ووصف سقوط مخيّمي جسر الباشا وتلّ الزعتر وكيف كان ذلك بربريًا[٩٨]. وتحاول الرواية الإجابة عن سؤال لماذا يكره الناس الفلسطينيّين، وذلك على لسان نهيلة، عندما قالت للضابط الإسرائيليّ: نحن يهود اليهود[٩٩].

كما أنّ الرواية تُظهر كيف ينظر الأجانب والغربيّون بالتحديد إلى قضايانا: «فهؤلاء الأجانب يعتقدون أنّ مجرّد زيارتهم لنا تضحية كافية كي نوافق على طلباتهم»[١٠٠].

هذه الرواية، في رأيي على الأقلّ، إلى كونها اختارت القضيّة الفلسطينيّة موضوعًا لها، هي، في الوقت نفسه، دائرة معارف إنسانيّة واجتماعيّة. فقد حوت كثيرًا من الحكم والأمثال والفلسفات والمعارف كقصص المزارعين وطريقة تعاملهم. فمثلًا «حصاد القمح والذرة نصفه للمالك، أمّا الزيتون والزيت فلمَن زرعه»[١٠١].

ومن خلال بثّ المعارف يطلّ الأثر الإيديولوجيّ. فالراوي يبدي إعجابه الملغوم بالأبله، بطل دواستويفسكي، بقوله: «يا عين على سذاجته كأنّه المسيح، أقرأ الأبله ولا أشبع، يا ليتني أستطيع أن أصير مثله»[١٠٢]. وكذلك يورد قصّة الشيخ الأخضر ليظهر دجل رجال الدين[١٠٣].

وفي النهاية أعود لأقول إنّ الرواية هي قصيدة غير تقليديّة، وكأنّها هروب إلى الشعر. يقول يونس بلسان خليل: «الشعر، يا ابني، نداوي به

(٩٧) أنظر: باب الشمس، ص ٣٩٤.
(٩٨) م.ن. ص ٢٨٠.
(٩٩) م.ن. ص ٣٧٢.
(١٠٠) م.ن. ص ٢٤٥ و٢٤٦ و٢٥٣ و٢٦٠.
(١٠١) م.ن. ص ٨٢.
(١٠٢) م.ن. ص ١٤٧.
(١٠٣) م.ن. ص ١٦٢.

خجلنا وحزننا وشوقنا. إنّه غطاء. الشاعر يغطّينا بكلماته كي لا تُتلف أرواحنا. الشعر ضدّ الموت، داء ودواء، غطاء الروح وبرد الروح.. وأنا بردان الآن.. وألجأ إلى الشّعر أختبئ فيه رأسي وأطلب منه أن يغطّيني»[١٠٤].

* * *

شهادات ختاميّة

««كلّ الربّمات ممكنة»: عبارة وردت في الصفحة ٢٠٧ من باب الشمس. هذه العبارة، التي جمع فيها الحرف «ربّما»، تحملنا على القول إنّه يجوز للروائيّ ما لا يجوز لغيره. قيل قديمًا يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره، فأُعطي كثيرًا من الرخص في الأوزان الشعريّة وفي اللغة وأحيانًا في صرفها ونحوها. والآن يبدو أنّنا سنستعير هذه القاعدة لنطبّقها على الرواية العربيّة الحديثة، فنقول: يحقّ للروائيّ ما لا يحقّ لغيره.

وهذا يشمل بالدرجة الأولى حقّ تضمين العامّيّة والألفاظ الدارجة والنابية والسوقيّة، وذلك من أجل الفنّ، فلكلّ مقام مقال ولكلّ زمانٍ دولة ورجال.

هذا مثال من محاولات إلياس خوري لابتكار صيغ للتعبير خاصّة به. أمّا السمات العامّة التي يمتاز بها أسلوب إلياس خوري فتتلخّص في ما يلي:

١ - إنّ القاسم المشترك بين جميع روايات إلياس خوري هو تداخل همّ البحث عن شكل روائيّ خاصّ وهموم الحياة التي تتناولها كلّ رواية، وتكاد لا تخلو أيّة رواية من إشارة أو أكثر إلى هذا التداخل.

٢ - إستعمال معظم أساليب الرواية العربيّة الحديثة: التقاطع بين الأزمنة والتناثر بين الأمكنة، مع تقطيع الرواية إلى مقاطع بلا عناوين ولا

---

(١٠٤) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠٠.

أرقام، فقط نقطة على السطر، وصفحة جديدة.

٣- إستعمال تواريخ محدّدة وحوادث تاريخيّة معيّنة، مع ذكر الشخصيّات التاريخيّة الحقيقيّة والواقعيّة بأسمائها، ورواية الحكايات عنها والاستشهاد بما فعلت.

٤- بروز أثر الكاتب الإيديولوجيّ في معظم الروايات، وذلك بالإشارات الساخرة أو بما يعبّر عن الإعجاب والتقدير.

٥- تطوّر النظرة إلى الدين من السخرية إلى الحياد، ومن ثمّ الاحترام إلى حدّ ما.

٦- ورود عبارات كثيرة تصلح لأن تكون حكمًا وأقوالًا مأثورة، وهي كما يبدو من ابتكارات المؤلّف.

٧- من خصائص الكتابة الروائيّة عند إلياس خوري البعد الفلسفيّ في معظم ما يكتب. فهو يفلسف الأمور وظواهر الحياة، يفلسف اللون والصوت، ويفلسف الحبّ والموت والخيبة، ويفلسف اللغة، والأسماء، حتّى إنّ اختيار أسماء شخصيّات الرواية يُسبّب له إشكاليّة.

٨- الاستعانة بروايات كتّاب سبقوه، وتقميش رواياته بنصوص منها.

٩- الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير، وتضمين نصوص شعريّة ونثريّة وأقوال المتصوّفة، وكذلك بعض الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة.

١٠- الاعتماد على لازمة محدّدة يفتتح بها فصول بعض الروايات، كتلك التي نجدها في الأغاني الشعبيّة.

١١- يعلّق الأقوال الشائعة ويرصد ردود الفعل، مقارنًا شعبًا بشعب، ولغةً بلغة، بشكل مباشر وصريح.

١٢- المرأة في روايات إلياس خوري ليست وظيفة. فالشخصيّة الروائيّة قد تكون امرأة وقد تكون رجلًا. لا عقدة في ذلك. فالمرأة ليست أداة ولا متكأ للتعبير عن الجنس أو ما يرمز إليه الجنس. إنّها شخصيّة روائيّة مستقلّة وكاملة. هذا أقصى ما يمكن أن أقوله، أو

بالأحرى هذا انطباعي عن المرأة في كتابات إلياس خوري. ويبدو أنّها لا تسبّب له مشكلة أو أزمة كالتي نجدها عند إدوار الخرّاط في راما والتنّين[(١٠٥)]. وهي ليست هامشيّة كالتي نجدها عند صنع الله إبراهيم في نجمة أغسطس[(١٠٦)].

١٣ - كتاباته بوجه عامّ تنمّ على أنّه يملك جعبة ثقافيّة متنوّعة، وتاريخيّة تحديدًا، سواء أفي تاريخ لبنان أم تاريخ فلسطين وسورية والأردنّ.

١٤ - إهتمام الكاتب برسم شخصيّاته قد تغيّر بين مراحل الكتابة الأوّل والمراحل الأخيرة. في البداية، كانت الشخصيّات عبارة عن معانٍ أكثر من كونها لحمًا ودمًا. ومع تقدّمه في الكتابة، أصبح يهتمّ بوصف شخصيّاته باعتبارها كائنات بشريّة لها شكل خارجيّ ولون بشرة وعمر وطباع وغير ذلك.

١٥ - حضور الراوي في كلّ الروايات، فهو دائمًا أخطر الشخصيّات شأنًا، ويشكّل عمود الرواية الفقري. فالراوي يجعل من الكتابة قراءة في آن واحد كما يقوم بدور السامع الضمنيّ للنصّ في كثير من الأحيان.

١٦ - حضور الرقم سبعة (٧) في معظم روايات إلياس خوري، وذلك ربّما لما يحمله من دلالات توراتيّة.

١٧ - إذا كانت فلسطين تجلس في قعر رواية حيدر حيدر، الزمن الموحش[(١٠٧)]، فإنّ فلسطين تجلس في كتابات إلياس خوري من القعر إلى السطح وتتغلغل في كلّ النسيج الروائيّ.

كلمة أخيرة أحبّ أن أختم بها هذه الرحلة مع إلياس خوري من أبواب المدينة إلى باب الشمس، وبها أجيب في الوقت نفسه عن قول د.

---

(١٠٥) إدوار الخرّاط: راما والتنّين، رواية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

(١٠٦) صنع الله إبراهيم: نجمة أغسطس: رواية، ط١، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ١٩٧٤.

(١٠٧) أنظر: إلياس خوري، الذاكرة المفقودة، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٤٣.

خليل/ الراوي، بطل باب الشمس (ص ٩٩)، حيث يقول: «أنا أحبّ جبرا إبراهيم جبرا لأنّه يكتب بشكل أرستقراطيّ. جمله نخبويّة وجميلة. صحيح أنّه كان فقيرًا في طفولته، لكنّه كتب مثل الكتّاب، أي صاغ جملًا أدبيّة بليغة عليك أن تقرأها كما تقرأ الأدب وليس كما أحكي معك الآن».

وأنا أقول له: يا أستاذ إلياس، هذا «الحكي» هو أدبٌ جميل أيضًا. وقد قرأتُه وأحببته واستمتعت به، وأنتظر المزيد، ولعلّ غيري ينتظر أيضًا.

المصادر والمراجع

المصادر

خوري، إلياس:

١ - عن علاقات الدائرة، رواية، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع الوسط.

٢ - الجبل الصغير، رواية، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٦٣ صفحة من القطع الوسط.

٣ - أبواب المدينة، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.

٤ - رحلة غاندي الصغير، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

٥ - مملكة الغرباء، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة من القطع الوسط.

٦ - مجمع الأسرار، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

٧ - باب الشمس، رواية، دار الآداب، ط ١، ١٩٩٨، ٥٢٨ صفحة من القطع الوسط.

٨ - إبراهيم، صنع الله: نجمة أغسطس، رواية، دمشق، اتّحاد الكتّاب العرب، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤.
٩ - الخرّاط، إدوار: راما والتنّين، رواية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
١٠- خوري، إلياس: الذاكرة المفقودة، دراسات نقديّة، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ٢٩٧ صفحة من القطع الكبير.
١١- العوف، د. زياد: الأثر الإيديولوجيّ في النصّ الروائيّ، مؤسّسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، ٢٦٤ صفحة من القطع الكبير.
١٢- العيد، د. يمنى: الراوي، الموقع والشكل، بحث في السرد الروائيّ، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ١٨١ صفحة من القطع الوسط.
١٣- كامبل، الأب روبرت اليسوعيّ: أعلام الأدب العربيّ المعاصر سير وسير ذاتيّة، مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر والمعهد الألمانيّ للدراسات الشرقيّة، بيروت، مجلّدان، ط ١، ١٩٩٦، ١٤٢٠ صفحة من القطع الكبير.
١٤- منيف، د. عبد الرحمن: مدن الملح، خمسة أجزاء، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت؛ التيه، ١٩٨٤؛ الأخدود، ١٩٨٥؛ تقاسيم الليل والنهار، ١٩٨٩؛ المنبت، ١٩٨٩؛ بادية الظلمات، ١٩٨٩.
١٥- مينه، حنّا: ثلاثيّة البحر، دار الآداب، بيروت؛ حكاية بحّار، ١٩٨١؛ الدقل، ١٩٨٢؛ المرفأ البعيد، ١٩٨٢.

* المجلّات

١٦- المشرق، نصف سنويّة، بيروت، ١٩٩٤، الجزءان الأوّل والثاني.
١٧- الموقف الأدبيّ، شهريّة، دمشق، أيلول/ تشرين الأوّل ١٩٨٥.
١٨- النهار العربيّ والدوليّ، أسبوعيّة، لبنان، ٢٥-٣١/ ٥/ ١٩٨٧.

جبران خليل جبران
كُتب ومقالات تناولته بالبحث
١٩١٢-١٩٩٨

(تابع)

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

تطرّقنا في قسم أوّل من هذه الدراسة(**) إلى المنهجيّة التي اتّبعناها في جمع موادّ مقالنا، ثمّ شرعنا في إثبات المراجع التي تناولت جبران بالبحث، عارضيها بحسب تسلسلها الزمنيّ، حتّى بلغنا بها غاية السنة ١٩٧٠. ونتابع في ما يلي جولتنا، مذكّرين بأنّنا أشرنا إلى الكتب بنجم (*) وإلى المقالات بدائرة سوداء (•) كما أنّنا تابعنا ترقيم المراجع التي ستَرِد في الصفحات التالية، مرتبطةً بما سبقها في القسم الأوّل.

ثبت المراجع

٩٣ • أبي لحّود (بيار): «الضمير الخلقيّ عند جبران خليل جبران»، في الرعيّة، بيروت، آذار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥؛ نيسان ١٩٧١، ص ٥٤-٥٦؛ أيّار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥.

(*) مدير «دار المشرق» ومجلّة المشرق.

(**) أطلب المشرق ٧٢ (١٩٩٨)، ص ٥٢٩-٥٤٠.

٩٤ * طوق (أنطون مالك): النقد الاجتماعيّ عند جبران، رسالة الكفاءة في الفلسفة، كلّيّة التربية، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧١.
٩٥ * عطوي (فوزي): جبران خليل جبران عبقريّ من لبنان، بيروت، ١٩٧١.
٩٦ • Santini (F.), «Giubran Khalil Giubran», in *Levante* 18, IV (1971), pp. 36-44.
٩٧ * Sherfan (Andrew Dib), *Khalil Gibran: The Nature of Love*, New York, 1971.

٩٨ • «الدكتور نديم نعيمه: جبران في عالمه الفكريّ»، في لسان الحال، بيروت، ١٠/١٢/١٩٧٢، ص ٦.
٩٩ • Ghougassian (Joseph), «The art of Kahlil Gibran», in *Ararat*, 1972, vol. XIII, n° 1-2.
١٠٠ * Hawi (K.), *Kahlil Gibran, his background, Character and World*, Beirut, 1972.

١٠١ • «جبران وتوفيق عزّاد»، في الآداب، بيروت، آذار/مارس ١٩٧٣، ص ٩٠[١٢].
١٠٢ • حاماتي (هنري): «ذات أصيل كان جبران وماري...»، في البناء، بيروت، ٦/٤/١٩٧٣، ص ١٨-١٩؛ ١٤/٤/١٩٧٣، ص ١٨-١٩[١٣].
١٠٣ • خوري (رئيف): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الفكر العربيّ الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ٢٦٢-٢٦٤[١٤]

(١٢) حول مشروع توفيق عزّاد إقامة تمثال لجبران في روما.
(١٣) ورد في موسوعة جبران خليل جبران، ٣٠، ١٠٥، أنّ حاماتي أصدر مؤلّفه هذا في بيروت، العام ١٩٧١.
(١٤) صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٤٣.

١٠٤ * علم الدين (مصطفى سليم): نبيّ جبران وزرادشت نيتشه، رسالة لنيل دبلوم في اللغة العربيّة وآدابها من الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٣.

١٠٥ • علي أديب (رشاد): «جبران خليل جبران»، في الضاد، حلب، ١٩٧٣، عدد ١١-١٢، ص ٤١٧-٤٣٠.

١٠٦ • فتوح (عيسى): «جبران خليل جبران»، في المجلّة البطريركيّة، دمشق، ١٩٧٣، ص ٦١٧-٦٢١.

١٠٧ • بشروتي (سهيل بديع): «جبران والأرز»، في الأديب، بيروت، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤، ص ٢٥-٢٧.

١٠٨ * شعشع (طوني): مفهوم الحرّيّة عند جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة بالفلسفة وعلم النفس من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٤.

١٠٩ • عكاشه (ثروت): مقدّمة ترجمته كتاب حديقة النبيّ، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١١-٥٢.

١١٠ • عوض (ريتا): «الجنون في أدب جبران»، في الآداب، بيروت، آب/ أغسطس ١٩٧٤، ص ٣٦-٣٩.

١١١ • قازان (أنطون): «جبران في العواصف»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، المجلّد ١، ص ٣٧-٣٩.

١١٢ • كرم (أنطوان غطّاس): «الصورة الشعريّة في أدب جبران خليل جبران»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة الثانية، العدد ١/ ١٩٧٤، ص ٥-٢٧.

١١٣ * Gibran (Jean and Kahlil), *Kahlil Gibran: His Life and World*, New York, 1974.

١١٤ • Santini (F.), «Kahlil Giubràn: 'Jesus the Son of Man'», in *Levante* 21, III (1974), pp. 5-18.

١١٥ * ريشا (سميرة): مفهوم الزمن عند جبران، رسالة لنيل شهادة

الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٥.

١١٦ * علّوش (راضي): مفهوم الحداثة عند جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٥.

١١٧ * Bushrui (S.), Gotch (P.), *Gibran of Lebanon*, Beirut, 1975.

١١٨ • الناعوري (عيسى): «بين جبران ونعيمه»، ضمن كتاب مهجريّات، ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٤١-٦٨.

١١٩ • الناعوري (عيسى): «مع برباره يونغ في كتابها هذا الرجل من لبنان»، ضمن كتاب مهجريّات، ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٣٣-٤٠.

١٢٠ * Moosa (Matti) - transl.-, *Gibran in Paris*, by Yusuf Howayyik, New York, 1976.

١٢١ • جبامي (رزق الله): «موقف جبران خليل جبران من مشاكل ما وراء الطبيعة»، في الكلمة، حلب، ٥٢ (١٩٧٧)، ص ١٧-٢٥ و١٥٣-١٦٠.

١٢٢ * سلهب (جورج): تطوّر فكر جبران عند أبرز مؤلّفاته، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٧.

١٢٣ • Boullata (Issa J.), Gibran in the diairies of Josephine Preston Peabody», in *Al-'Arabiyya* 10, I-II (1977), pp. 33-41.

١٢٤ * *Llama azul: cartas ineditas a May Ziyadeh*; traduc. de Ruiz Bravo (Carmen), Madrid, 1978 (ترجمة كتاب سلمى حفّار الكزبري وسهيل بشروئي إلى العربيّة).

١٢٥ * زكّا (طنسي): بين نعيمه وجبران، بيروت، ١٩٧٩.

١٢٦ * المصريّ (علي): قبس من شهاب جبران، بيروت، ١٩٧٩.

١٢٧ • منصور (يعقوب أفرام): «قضايا عربيّة في رسائل جبران»، في البيان، الكويت، أغسطس/آب ١٩٧٩، ص ١٧-٢٥.

١٢٨ * Chahine (A.) *L'amour et la nature dans l'œuvre de Khalil Gibran* Beyrouth, 1979.

١٢٩ * جبران (سهام): المرأة والحبّ في نتاج جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٠.

١٣٠ * متري (غريغوريوس): جبران خليل جبران المصلح والفيلسوف، ديترُويت، ١٩٨٠؛ طبعة ثانية، ١٩٨٦.

١٣١ • أبو جوده (نعّوم): «الإيطوبيّا في فكر جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٤-٩٦.

١٣٢ * أبو جوده (نعّوم): المجتمع المثاليّ في فكر جبران ونعيمه، بيروت، ١٩٨١.

١٣٣ • أبو مراد (مفيد): «جبران العربيّ»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٢-٥٣[١٥]

١٣٤ • أبي عقل (يوسف): «لقاء مع الفنّان حليم الحاجّ»[١٦]، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٢٨-٣١.

١٣٥ • بدويّ (سليم جورج): «لبنانيّة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٧٢-٨٤.

---

(١٥) ذكر يوسف عبد الأحد هذا العدد الخاصّ بدون ذكره مقالاته واحدةً واحدةً، وهي تناهز الخمس عشرة عن جبران، فبيّناها مفصّلةً لمزيد من الفائدة.

(١٦) حول جبران.

١٣٦ • البستاني (فؤاد أفرام): «مع جبران، ١٩١٩-١٩٨٢»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٤-٣٩.

١٣٧ • بولس (متري سليم): «جبران ومَيّ بين الخيال والواقع»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٨-٢٧؛ أعيد طبعها ضمن كتاب أدب الأعماق والأبعاد، جونيه (لبنان)، ١٩٨٧، ص ١١-٤٢.

١٣٨ • حدّاد (جورج): «جبران خليل جبران ولمحات من الفولكلور اللبنانيّ»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١-، ص ٤٩-٥١.

١٣٩ • حمادي (عبد الرحمٰن): «جبران، وشمس الدين ومهرجان الشعر العالميّ»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني ١٩٨١)، ص ١٩٠-١٩٥.

١٤٠ * حنين (رياض): الوجه الآخر لجبران، بيروت، ١٩٨١؛ طبعة ثانية: بيروت، ١٩٨٣.

١٤١ * خليل (خليل أحمد): المعرفة الاجتماعيّة في أدب جبران، بيروت، ١٩٨١.

١٤٢ • خوري (أنطوان): «جبران النابغة اللبنانيّ»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٨٦-٨٩.

١٤٣ • زغيب (هنري): «جبران العاشق»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٨-٧٠.

١٤٤ • سليمان (أنطوان نهاد): «جبران خليل جبران مؤمن عاشق وغائب حاضر»، في الجندي اللبنانيّ، آذار ١٩٨١، ص ٣٥-٣٧.

١٤٥ • شلق (عليّ): «المرأة في أدب جبران وفي رسومه»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٦-١٧.

١٤٦ * طوق (جرجس حبيب): جبران الأديب المعلّم في كتاب «النبيّ»، رسالة شهادة الكفاءة المجازة في كلّيّة التربية بالجامعة اللبنانيّة،

بيروت، ١٩٨١.

١٤٧ * عبد الأحد (يوسف): جبران في آثار الدارسين، دمشق، ١٩٨١.

١٤٨ • عسّاف (ساسين): «مسيحيّ يقرأ جبران»، في المنارة، ٢٢ (١٩٨١)، ٥٦٢-٥٨١.

١٤٩ • عشقوتي (راجي): «خمسينيّة جبران في البرازيل»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٣٤-١٤٥.

١٥٠ • عقل (سعيد): «عظيمنا الذي هو العالم»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٢.

١٥١ • عقل (فاضل سعيد): «وطن جبران والحرب، ورسالة الفكر»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٢-٦٦.

١٥٢ * علم الدين (مصطفى سليم): نبيّ جبران وزارادشت نيتشه، بيروت، ١٩٨١.

١٥٣ • غانم (جورج): «النور العجيب»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٣.

١٥٤ * فاخوري (رياض): النفس الطاهرة بين جبران والحويّك، بيروت، ١٩٨١.

١٥٥ • كيروز (وهيب): «جبران»، في الأنوار، ١٣ إلى ١٧ نيسان ١٩٨١.

١٥٦ • كيروز (وهيب): «كلمة في تتاج جبران»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٤-١٥.

١٥٧ • المرّ (جورج): «جبران حضور وعبرة»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٢-٣.

١٥٨ • مصروعة (جورج): «سيرة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٤٨-٥٧.

١٥٩ • مطر (الخوري بولس): «جبران والمسيح» (لمناسبة مرور خمسين سنة على وفاة جبران)، في الرعيّة، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٠-٣١.

١٦٠ • معروف (فوزي): «نظرات في نبيّ جبران»، في المعرفة، دمشق،

العدد ٢٣٣ (تمّوز ١٩٨١)، ص ١٧٦-١٨٢.

١٦١ • معوّض (الأب ميخائيل): «مهرجان جبران خليل جبران في دير مار إلياس (أنطلياس)»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٢٢-١٣١.

١٦٢ • «من أجمل ما قيل في جبران» (مقتطفات)، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٨-١٢٠.

١٦٣ • منصفان (= المنسنيور منصور إسطفان): «جبران خليل جبران. ذكرى الخمسين لوفاته في العاشر من نيسان ١٩٣١»، في الرعيّة، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٢-٣٣.

١٦٤ • نصر (صالحة): «جبران وميّ والحبّ المستحيل»، في الثقافة، دمشق، تشرين الأوّل ١٩٨١، ص ١٩-٢٣.

١٦٥ • نعيمه (ميخائيل): «جبران في ذروته»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٨-١٠.

١٦٦ • نكد (سليم): «جبران من منظار اللغة والأسلوب»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٣٣-٤٥.

١٦٧ • نكد (سليم): «وجه جبران وجه لبنان»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٤-٥.

١٦٨ • يحيى (شفيق): «جبران ومستقبل اللغة العربيّة»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٤-٥٥.

Amer (Sami Souleiman), *Le problème de la métempsychose dans l'œuvre de Gibran, dans le Revenant de Takieddine et la tradition druze*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981. * ١٦٩

Bushrui (Suheil B.), Mutlak (Albert), *In Memory of Gibran*. The first colloquium on Gibran studies, collected, edited and introduced * ١٧٠

by S. Bushrui and A. Mutlak, Beirut, 1981.

١٧١ • Gédéon (Norma): «Le thème du silence chez Nietzsche et chez Gibran», في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٦٣-٩٥.

١٧٢ * Hammad (Oumaya Fouad), *La femme dans les œuvres de Blake, de Nietzsche et de Gibran*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٣ * El-Khatib (Fadia Houssein), *Les symboles dans le «Prophète» de Gibran et dans «Ainsi parlait Zarathoustra»*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٤ • Kheireddine (Hani): «Gibran's Works in Perspective», في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٦-٥٨.

١٧٥ • بشروني (سهيل): «أضواء على أدب جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٠-١٥٢.

١٧٦ • تابت (سمير): «أضواء على فنّ جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٢-١٥٤.

١٧٧ • الخوري طوق (جوزيف): «جبران دعا إلى المحبّة بحرارة واعتبر العمل حركة مقدّسة في الحياة»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٦٨ (عن صحيفة العمل البيروتيّة).

١٧٨ * سابا يارد (نازك): «التائه»، لجبران خليل جبران. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٧٩ * سابا يارد (نازك): «رمل وزبد»، لجبران خليل جبران. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٠ * سابا يارد (نازك): «العواصف»، لجبران خليل جبران. دراسة

وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨١ • شحادة (وليم): «أضواء على حياة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٨-١٥٠.

١٨٢ • العويط (هنري): «دراسة نصّ: يا صديقي من كتاب المجنون لجبران خليل جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد ٢ (١٩٨٢-١٩٨٣)، ص ٨٩-١١٠.

١٨٣ • فارس (مروان): «كلام آلهة الأرض لجبران خليل جبران»، في الفكر العربيّ، بيروت - طرابلس الغرب، آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ٢٣٦-٢٤٨.

١٨٤ * الفرح (إدمون محسن): الصورة في أدب جبران خليل جبران من خلال الكتابات العربيّة، أطروحة دكتوراه اختصاص في اللغة العربيّة وآدابها من جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٥ * كتّاني (سليمان): جبران في مداره الواسع، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٦ • محمّد (صلاح الدين) وبازجيّ (عادل): «جبران الرسّام لم يكن ابن عصره»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٧٠-١٧١ (منقول عن النهار العربيّ والدوليّ).

١٨٧ • المعلوف (رشدي): «جبران خليل جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٥-١٤٧.

١٨٨ • موسى (منيف): «التراث والأصالة وجبران»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٤٥ (تمّوز ١٩٨٢)، ص ٧-٣٧.

١٨٩ • نعيمه (ميخائيل): «فجر الأمل بعد ليل اليأس (تأمّلات في الأجنحة المتكسّرة)»، نُشِرَت في مجلّة الفنون النيويوركيّة، ولم يثبتها نعيمه في أيّ من كتبه المنشورة، وأعاد نشرها في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٠-١٤٤.

١٩٠ • El-Yammouni (Joseph M.), *Gibran Khalil Gibran: L'homme et sa pensée philosophique; Vision de l'homme et de la divinité*, Lausanne,

1982; 2ème éd. 1989.

١٩١ • البستانيّ (فؤاد أفرام): «شهرة جبران في الأدب العربيّ»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٦-٨٨.

١٩٢ * البستانيّ (فؤاد أفرام): مع جبران خليل جبران (١٩١٩-١٩٨٢)، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٣ * جبران ولمحات من الفلكلور اللبنانيّ، المنتدى الثقافيّ الأدبيّ، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٤ • الحاج (جورج نقولا): «جبران خليل جبران ووليم بلايك: شاعر الرؤيا»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١١/١٩٨٣، ص ١٩-٤٢.

١٩٥ • الحايك (الأب ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٨-٩١.

١٩٦ * الحلاّل (موسى يوسف): الجوانب الروحيّة في أدب جبران ومردودها التربويّ، رسالة لنيل شهادة الكفاءة في اللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٣.

١٩٧ * خالد (غسّان): جبران الفيلسوف. شخصيّة العبقريّ في منافذ خلاصها، النقد الاجتماعيّ والبنية الفردوسيّة، جدليّة الإنسان والألوهة، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٨ • خليفة (عصام): «وثائق جديدة حول جبران السياسيّ»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١١/١٩٨٣، ص ٤٣-٥٥[١٧].

١٩٩ * سكيك (عدنان يوسف): اللغة الجبرانيّة. مائة عام على ميلاد جبران، بيروت، (١٩٨٣).

٢٠٠ * سلامة موسى (رؤوف) - إعداد، مع «لجنة الروّاد والمشاهير» -:

(١٧) أعيد نشره في كتاب: شخصيّات بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٢-٥١.

جبران، حياته وآثاره، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٠١ • عبد الساتر (حسيب): «جبران في مدرسة الحكمة»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٤-٨٥.

٢٠٢ • العظمة (نذير): «جبران والقصيدة المنثورة»، ضمن مقال «حركة الشعر الحديث، المصطلح والنشأة»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٥٣ (آذار ١٩٨٣)، ص ٥٩-٦٢.

٢٠٣ * الكك (فكتور): جبران بين الواقعيّة والرومنسيّة، بيروت، ١٩٨٣.

٢٠٤ * محفوظ (عصام): جبران، صورة شخصيّة، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٣.

٢٠٥ • المشعلاني (فؤاد توفيق): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب شيء من كلّ شيء، جونيه، ١٩٨٣، ص ٣٣٤-٣٤٠.

٢٠٦ • ملكي (هنري): «جبران والصحافة المهجريّة»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كليّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١١/ ١٩٨٣، ص ٥-١٧.

٢٠٧ • موسى (منيف): «التراث والأصالة وجبران»، في دراسات عربيّة، بيروت، شباط/فبراير ١٩٨٣، ص ١٠٣-١٢٤.

٢٠٨ • ورنر (فرنسيس): «جبران في الأدب الإنكليزيّ»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٥-٨٦.

٢٠٩ * Kayrouz (Wahib), *Dialectique unificatrice dans la pensée de Gibran. Condensé philosophique*, Bcharré (Liban), 1983.

٢١٠ * Das Khalil-Gibran-Lesebuch. Ausgewehlte Texte und Aufsätze zum Werk. Biographie, Bibliographie, Fotos, Olten und Freiburg i. Br., 1983.

٢١١ • El-Kik (Victor), «Gibran pionnier de l'unité nationale et de l'humanité nouvelle», dans *Panorama de l'actualité*, Ḥāliyāt, Beyrouth, 30 (Printemps 1983), pp. 13-24 et 60-61.

٢١٢ • Samra (Mahmoud), «An assesment of Gibran», in *Arabian and*

Islamic Studies: articles presented to R.B. Serjeant, Ed. R.L. Bildwell and G.R. Smith, Harlow: Longman, 1983, pp. 246-256.

٢١٣ * خالد (غسّان): جبران النيلسوف. في المنحى الفلسفيّ الأدبيّ لأدب جبران، بيروت، ١٩٨٤.

٢١٤ • الخوري (الخوري يوسف): «جبران في مواكبه»، في: الرعيّة، بيروت، نيسان/أبريل ١٩٨٤، ص ٣٣-٣٤.

٢١٥ • عون (مخايل): «جبران في الميزان»، ضمن كتاب الروّاد في الحقيقة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٤٧-٧٢.

٢١٦ * غوش (قيس): جبران وتأثيراته الهندوسيّة، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٤.

٢١٧ • أبي فاضل (ربيعة): «جبران خليل حاوي مغامر كئيب يرسم البكاوات»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٤-١٢٨.

٢١٨ • أبي فاضل (ربيعة): «جبران والصحافة: ما وظائفها؟» ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٩-١٢١.

٢١٩ • أبي فاضل (ربيعة): «جميل جبر أتاح مرجعًا جبرانيًا» ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٢-١٥٤.

٢٢٠ • أبي فاضل (ربيعة): «جنون جبران مطلّات إيجابيّة على الحياة»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٨-١٤٢.

٢٢١ • أبي فاضل (ربيعة): «ذاتي الترابيّة وأن تكون إلهيّة، حاولتها مع جبران ووهيب كيروز»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٦-١٥٢.

٢٢٢ • أبي فاضل (ربيعة): «في النبيّ ويسوع ابن الإنسان وعي جبرانيّ روحيّ والمشي في الشمس»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠٤-١١٠.

٢٢٣ • أبي فاضل (ربيعة): «لقاء خليل حاوي بجبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٣-١٣٧.

٢٢٤ • أبي فاضل (ربيعة): «مذهب جبران من دراسة حاوي»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٨-١٣٢.

٢٢٥ • أبي فاضل (ربيعة): «المسيح في أدب جبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٣-٨٩.

٢٢٦ • أبي فاضل (ربيعة): «الميلاد الجبرانيّ»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٠-٩٨.

٢٢٧ • باروت (محمّد جمال): «الحداثة الأولى. مشكلة قصيدة النثر من جبران إلى حركة مجلّة شعر»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٨٣-٢٨٤ (أيلول - تشرين الأوّل ١٩٨٥)، ص ١٢٠-١٧٧.

٢٢٨ • بولس (متري سليم): «جبران. الوجه الآخر»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ٣٣-٤٣.

٢٢٩ • بولس (متري سليم): «روافد الأدب الجبرانيّ»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ١١-٣١.

٢٣٠ • بولس (متري سليم): «العلاقات والمستويات في مواكب جبران»، ضمن كتاب أبحاث في الألسنيّة العربيّة، جونيه، ١٩٨٥، ص ٧٣-١١٦.

٢٣١ • «ثلاث رسائل لجبران وميّ والريحانيّ غير منشورة في مجموعات رسائلهم»، في الدفاتر اللبنانيّة، آب ١٩٨٥، ص ٤[١٨].

٢٣٢ • حنين (رياض): «عمر فرّوخ ونبيّ جبران»، في الدفاتر اللبنانيّة، تشرين الأوّل ١٩٨٥، ص ١ و٣.

٢٣٣ • سليمان (فؤاد): «النسر جبران توارى عن المرثيّات»، ضمن كتاب ربيعة أبي فاضل: من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٣-١٤٥.

---

(١٨) بعث جبران برسالته المذكورة هنا إلى هيلانة جرجس غسطين، في ١٩٢٤/٦/٢٥.

٢٣٤ * عبّود (حنّا): النول والمخمل. دراسة في الظاهرة الجبرانيّة، دمشق، ١٩٨٥.

٢٣٥ • الناعوري (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران خليل جبران وفريدريك نيتشه»، في حمص، عدد خاصّ لمناسبة يوبيل الجريدة الماسيّ (١٩٠٩-١٩٨٥)، حمص، ١٩٨٥، ص ٦٠-٦٣.

٢٣٦ • Grassi (V.), «Il tema della morte nelle opere di Ǧibrān Khalīl Ǧibrān», in *Oriente Moderno*, N.S. 4/65 (1985) pp. 1-38.

٢٣٧ * Naimy (Nadeem), *Kahlil Gibran. The Prophecy Maker*, in *The lebanese Prophets of New York*, Beirut, 1985, pp.35-56, 93-96.

٢٣٨ • الحايك (ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في اللقاء، بيروت وباريس، عدد خريف ١٩٨٦، ص ٦٢-٧١.

٢٣٩ • شاهين (أنيس): «جبران واكتشاف نيتشه»، في المسرّة، ٧٢ (١٩٨٦)، ص ٤٣٥-٤٤٤ (المقال معرّب بقلم الأب جورج باليكي).

٢٤٠ • Chahine (Anis), «Amitié et solitude chez Nietzsche et Gibran», dans *Dirāsāt* (Lettres et sciences humaines), Faculté de Pédagogie de l'Université libanaise, n° 21 (1986), pp. 15-30.

٢٤١ * Chalfoun (Khalil), *La figure de Jésus-Christ dans la vie et l'œuvre de Gibran Khalil Gibran*, Thèse de doctorat, Paris, 1986.

٢٤٢ • Salem (J.), «Gibran ou l'ordre lyrique: jalons pour une lecture du *Prophète*», dans *Cahiers de l'Orient*, 1 (1986), pp. 189-202.

٢٤٣ • حطيط (كاظم): «جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣٠)»، ضمن كتاب أعلام وروّاد في الأدب العربيّ، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٣٧-٤٧٩.

٢٤٤ * رعد (أنطوان): جبران خليل جبران هديّة لبنان إلى العالم،

بيروت، ١٩٨٧.

٢٤٥ • فزوان (عدنان): «مواكب جبران خليل جبران على مشرحة النقد والتحليل...»، في العمل، ١٩٨٧/٨/٢٣، ص ٨؛ ١٩٨٧/٨/٢٥، ص ٨ و١١.

٢٤٦ • Chahine (Anis), «Le surhomme et le moi-géant chez Nietzsche et Gibran», dans *Extasis*, Beyrouth, N° 16, 1987, pp. 5-11.

٢٤٧ * *Gibran Khalil Gibran: homenaje del Instituto Chileno-Arabe de Cultura de Valparaiso y Viña del Mar en su XVIII aniversario al insigne escritor y poeta árabe-libanés; inauguración monumento a «Gibran Khalil Gibran»*, Viña der Mar: Instituto Chileno-Arabe de Cultura, 1987.

٢٤٨ • أبي فاضل (ربيعة): «شارل مالك وسعيد عقل عن جبران»، ضمن كتاب جولة في بلاغة العرب وأدبهم، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٦٠-١٦٦[١٩].

٢٤٩ • سابا يارد (نازك): جبران خليل جبران. النبيّ. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٨.

٢٥٠ • سرّوع (بولس عبدالله): «الإغراب والتحدّي في أدب جبران خليل جبران ومَن عاصره من أدباء الفرنجة»، في المسرّة، ٧٤ (١٩٨٨)، ص ٣٤١-٣٥٤.

٢٥١ • مبارك (زكي): «الأجنحة المتكسّرة». ضمن كتاب زكي مبارك ناقدًا، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٨٩-١٩٦.

٢٥٢ * Naimy (M.), *Kahlil Gibran: a Biography*, London, 1988 (First ed.: *Kahlil Gibran: His Life and his Work*, Beirut, 1964).

---

(١٩) ظهر هذا النصّ في جريدة النهار البيروتيّة في ١٩٨١/١/١١.

٢٥٣ • بولس (متري سليم): «التطوّر وأثره في أدب جبران خليل جبران»، في مجلّة الدفاع الوطنيّ اللبنانيّ، العدد الأوّل، السنة الأولى، تشرين الثاني ١٩٨٩، ص ١٧٣-١٨٣؛ أعيد طبعها ضمن كتاب التكوين الأدبيّ، جونيه (لبنان)، ١٩٩١، ص ٢٥-٤٠.

٢٥٤ • «جبران خليل جبران نشر أوّل مقالاته في جريدة «المنار» الأرثوذكسيّة عامَ ١٩٠٥»، في حمص، ١/١٢/١٩٨٩، ص ٣ و٦.

٢٥٥ * خير بك (مها جميل): الحداثة في أدب جبران. أطروحة ماجستير، كلّيّة الآداب، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٩.

٢٥٦ • عبّود (وليد): «جبران أيضًا. فعل التوق وفعل الجنون» المسيرة، بيروت، ١٣/٢/١٩٨٩، ص ٥٤-٥٥.

٢٥٧ * عقيقي (زياد): المسيح بين نيتشه وجبران، بيروت، ١٩٨٩.

٢٥٨ • Pirone (B.), Un profeta per gli uomini: «Khalil Gibrān tra sentimento e pensiero», in *Studi arabo-islamici*, Mazara del Vallo: Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», 1989 (Quaderni del Corso «Al-Imām al-Māzarī», 20), pp. 111-122.

٢٥٩ • بشير (نذير): «مواكب جبران-خليل جبران»، في حمص، ٣٠/٣/١٩٩٠، ص ١ و٨؛ ٦/٤/١٩٩٠، ص ١ و٨.

٢٦٠ • بولس (متري سليم): «تاريخ ولادة جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد ٥ (١٩٩٠)، ص ١١٩-١٣٣.

٢٦١ • زغيب (هنري): «جبران في ذاكرة آخر معاصريه»، في الناقد، لندن، ٢٥ (تمّوز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٥٢-٥٥.

٢٦٢ • فارس (مروان): «الكلام الجبرانيّ»، ضمن كتاب علم الإبداع عند جبران خليل جبران وناديا تويني وخليل حاوي وصلاح ستيتيه، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣١-٤٥؛ «الزمن الجبرانيّ»، ضمن الكتاب نفسه، ص ٤٩-٦٤.

٢٦٣ * يوسف (سليم رشيد): مفهوم التربية غير النظاميّة عند جبران خليل جبران في كتابَي «النبيّ» و«رمل وزبد»، رسالة لنيل شهادة الكفاءة المجازة من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٠.

٢٦٤ * Ghaith (Afifa), *La Pensée religieuse chez Gubrān Ḫalīl Gubrān et Miḫā'īl Nu'ayma*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters, Leuven, 1990.

٢٦٥ • بولس (متري سليم): «أصل عائلة جبران خليل جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف، بيروت)، المجلّد السادس-أ-١٩٩١-١٩٩٢، ص ٥٥-٥٩.

٢٦٦ • خازم (لؤي فؤاد): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في الثقافة، دمشق، أيار ١٩٩١، ص ٦١-٦٢.

٢٦٧ • عبد السلام (ماجد): «حقيقة الشذوذ الجنسيّ عند جبران»، في الناقد، لندن، ٣٧ (تموز/يوليو ١٩٩١)، ص ٣٦-٣٩.

٢٦٨ * المخ (جلال): جبران بين المصلوب والمجنون، سورية، تونس، ١٩٩١.

٢٦٩ • اليازجيّ (حليم): «التمرّد وأبعاده الإنسانيّة في أدب جبران»، في الغربال، باريس، آب/أغسطس ١٩٩١.

٢٧٠ * Shehadi (William): *Kahlil Gibran a Prophet in the Making*, Beirut, 1991.

٢٧١ • خوري (منح): «جبران في عالمه الفكريّ والأدبيّ»، في المجال، كانون الثاني ١٩٩٢، ص ٨-١١.

٢٧٢ • دكروب (محمّد): «جبران الشعب والحرّيّة والتقدّم. موادّ من أجل قراءة جديدة، علميّة، في فكر جبران ومواقفه السياسيّة ونشاطه العمليّ»، ضمن كتاب خمسة روّاد يحاورون العصر. قراءات في

أعمالهم ومسيرتهم، دمشق، ١٩٩٢، ص ٥١-١١٠.

٢٧٣ • الشمالي (سامر أنور): «عناوين جبرانيّة»، في الأسبوع الأدبيّ، ١٠/٩/١٩٩٢، ص ٥.

٢٧٤ • عبد الأحد (يوسف): «جبران في الذكرى الستّين لوفاته»، في الثقافة، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.

٢٧٥ • عبد الأحد (يوسف): «محطّات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الستّين لوفاته»، في حمص، ١٩/٦/١٩٩٢، ص ٣ و٦؛ ٢٦/٦/١٩٩٢، ص ٣ و٦-٧؛ ٣/٧/١٩٩٢، ص ٣ و٦؛ ١٠/٧/١٩٩٢، ص ٣ و٧.

٢٧٦ * عزيزي (وفيق): نساء في حياة جبران وأثرهن في أدبه، بيروت، ١٩٩٢.

٢٧٧ • فتّوح (عيسى): «على هامش كتاب الشعلة الزرقاء أو (رسائل جبران إلى ميّ زيادة)»، في حمص، ٤/١٢/١٩٩٢، ص ٣ و٦-٧.

٢٧٨ * كعدي (كعدي فرهود): جبران في الميزان، بيروت، ١٩٩٢.

٢٧٩ • الناعوري (عيسى): «من المطوّلات الشعريّة في الأدب المهجريّ: المواكب»، في حمص، ٦/١١/١٩٩٢، ص ١ و٨؛ ١٣/١١/١٩٩٢، ص ١ و٨.

٢٨٠ • نعمة (إسكندر): «جبران رائد من روّاد الرومانسيّة في الأدب العربيّ الحديث»، في حمص، ٥/٦/١٩٩٢، ص ١ و٨.

٢٨١ • Dziekan (M.M.), Khalīl Jibrān, «Prorok», in *Przegląd Orientalistyczny*, Swidnica, 1992 (1993), p. 123.

٢٨٢ • جرجوس (بونسو): «جبران ليس نبيًّا، إنّما...»، في حمص، ١١/٦/١٩٩٣، ص ١ و٨؛ ١٨/٦/١٩٩٣، ص ١، ٥، ٨.

٢٨٣ • حسن (محمّد عبد الغنيّ): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب أشعار وشعراء من المهجر، كتاب الهلال، العدد ٢٦٦، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٥٩-٦١.

٢٨٤ • الحيدريّ (بلند): «جبران... والمرأة»، في حمص ٢٦/ ٢/ ١٩٩٣، ص ٣ و٦.

٢٨٥ • زغيب (هنري): «جبران سكنه لبنان ومن هناك تولّه»، في النهار، ٥/ ٢/ ١٩٩٣، ص ٧.

٢٨٦ • زغيب (هنري): «العريف عندما وصل إلى جبران وصَفه بأنّه لبنانيّ»، في النهار، ٢٨/ ٧/ ١٩٩٣، ص ١٤.

٢٨٧ • سميّا (إلياس): «الإيمان في كلام جبران»، في ملحق النهار، ٢٥/ ١٢/ ١٩٩٣، ص ٩.

٢٨٨ • العريضيّ (وديع ملحم): «جبران في ذكرى رحيله الستّين»، في الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ٢٩/ ٤/ ١٩٩٣، ص ٤.

٢٨٩ • العشماويّ (محمّد زكي): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب أعلام معاصرون من الشرق والغرب في الفكر والأدب، دبي، ١٩٩٣، ص ٦٩-٧٣.

٢٩٠ ⁕ كبا (إميل): جبران أو تعب الفرادة، بيروت، ١٩٩٣.

٢٩١ ⁕ Kharrat (Souad), *Gibran le prophète, Nietzsche le visionnaire*. Du «Prophète» et d'«Ainsi parlait Zarathoustra», Montréal, 1993.

٢٩٢ • Pantuček (S.), «Analysis of the parables of Gibran Khalil Gibran», in *Quaderni di Studi Arabi*, 11/1993 (1994), pp. 139-147.

٢٩٣ • زغيب (هنري): «أنا سليل شعب بنى دمشق وبيبلوس وصور وصيدا»، في النهار، ١٣/ ٤/ ١٩٩٤، ص ٩.

٢٩٤ • زغيب (هنري): «الذكرى الجبرانيّة الثالثة والستّون. النبيّ ما زال نبيًّا ووحيًا، وفي أمريكا امرأة وكثيرون ينحنون»، في النهار، ١٢/ ٤/ ١٩٩٤، ص ٩.

٢٩٥ • طعمه (أنطوان): «أيّتها الأرض. مقاربة رموزيّة للكتابة الجبرانيّة (نحو مقاربة جديدة للنصّ الأدبيّ في الكتاب المدرسيّ)»، في الأبحاث التربويّة، بيروت، ١٩/ ١٩٩٤، ص ١٠١-١٣٥؛ ٢٠/

١٩٩٧، ص ١٥١-١٧٩.

٢٩٦ * كيروز (وهيب): جبران في متحفه، الزوق (لبنان)، ١٩٩٤[٢٠].

٢٩٧ • الموسى (خليل): «جبران... من جديد»، في حمص، ١٨/ ٢/ ١٩٩٤، ص ١ و٨.

٢٩٨ * Dahdah (J.-P.), *Gibran. Une biographie*, Paris, 1994.

٢٩٩ * Martinez-Lillo (R.I.), *Cuatro autores de la «Liga Literaria»: Yubran Jalil Yubran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib 'Arida*, Cantarabia y Departamento de Estudios Árabes e Islamicos y Estudios Orientales U.A.M., Projecto Mahyar/Al-Andalus, 1994.

٣٠٠ • خازم (لؤي): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في حمص، ٧/ ٤/ ١٩٩٥، ص ٣ و٦.

٣٠١ * خوري (كارول): يسوع جبران، جبيل (لبنان)، ١٩٩٥.

٣٠٢ • شرارة (ريتا): «قبل مئة عام سافر جبران إلى العالم الجديد... ومن هناك ركب قطار الخلود»، في نهار الشباب، بيروت، ٧/ ١١/ ١٩٩٥، ص ١٤.

٣٠٣ • «في جوف الجبل يستريح جبران وآثاره ولوحاته»، في الرصد، بيروت، العدد ٥٥ (كانون الأوّل ١٩٩٥ - كانون الثاني ١٩٩٦)، ص ١٨٧-١٩٢.

٣٠٤ • قزما (قزما): «فنجان شاي على مائدة جبران»، في الثقافة، دمشق، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، ص ٥٦-٦٤.

٣٠٥ * و٣٠٦** كبا (إميل): دراسات في الإرث الجبرانيّ:

١ - الآباء والأبناء في الأدب الجبرانيّ، بيروت، ١٩٩٥.

٢ - النساء في الأدب الجبرانيّ، بيروت، ١٩٩٥.

---

(٢٠) نُقِل إلى الفرنسيّة: Wahib Kayrouz, *Gibran dans son musée*, traduit par Mgr Abdo Khalifé, S.J., Zouk Mikaël (Liban), 1996 ونُقِل أيضًا إلى الإنكليزيّة، ١٩٩٨.

٣٠٧ • «جبران خليل جبران وأعماله»، في الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦، ص ١١-١٢.

٣٠٨ * حبيب (بطرس): جدليّة الحبّ والموت في مؤلّفات جبران العربيّة، بيروت، ١٩٩٦.

٣٠٩ • حسن (ديب علي): «جبران خليل جبران أحبَّ الكثيرات ولم يتزوّج»، ضمن كتاب عشيقات في حياة الأدباء، دمشق، ١٩٩٦، ص ٥٩-٧٣.

٣١٠ * زكّا (طنسي): قراءة سياسيّة لأدب أعلام المهجر (الريحانيّ، جبران، نعيمه)، أطروحة دكتوراه في كلّيّة الآداب بالجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٦.

٣١١ * سابا يارد (نازك): جبران، المؤلّفات الكاملة. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٩٦.

٣١٢ • فاضل (جهاد): «جبران بين الواقع والخرافة»، ضمن كتاب الأدب الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٦٥-٢٧٦.

٣١٣ • فاضل (جهاد): «الصديقان اللدودان نعيمه وجبران»، ضمن كتاب الأدب الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٧٧-٢٩٠.

٣١٤ * كعدي (خليل): جبران ونعيمه، أطروحة دكتوراه، كلّيّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة، بيروت (الفنار)، ١٩٩٦.

٣١٥ • «ما قيل في جبران» (مقتطفًا من أقوال عدد من الكتّاب)، في الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦، ص ١٣-١٦؛ تشرين الأوّل ١٩٩٦، ٢٠-٢٤.

٣١٦ • الموسى (خليل): «قراءة في النبيّ لجبران»، في حمص، ٦/٧/١٩٩٦، ص ٣ و٦؛ ١٤/٦/١٩٩٦، ص ٣ و٦؛ ٢١/٦/١٩٩٦، ص ٣ و٦-٧.

٣١٧ • Buburuzan (Rodica), «L'exclamation chez Jubran Khalil Jubran (une approche pragmatique)», dans *Kalimat al-Balamand*, n° 3

(février 1996), pp. 143-159.

٣١٨ * حمّود (ماجدة): رواية الحبّ السماويّ بين جبران خليل جبران ومي زيادة، دمشق، ١٩٩٧.

٣١٩ • الحمويّ (صادق): «في الذكرى السادسة والستّين لوفاته: جبران خليل جبران إضافة متميّزة لتراثنا الأدبيّ»، في الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ٣/٥/١٩٩٧، ص ٥.

٣٢٠ * قمير (يوحنّا): جبران ونيتشه، النبيّ وزرادشت، بيروت، ١٩٩٧.

٣٢١ * كازم (أحمد العوضي): عبقرية النبيّ في أعمال جبران خليل جبران، رسالة دكتورا، كلّيّة الآداب، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٢ • «ما قيل في جبران» (مقتطفات من أقوال بعض الكتّاب) في الكلمة، حلب، ١٩٩٧، ص ٨٧-٩١.

٣٢٣ • «ما قيل في جبران»، في الضاد، حلب، تموز ١٩٩٧، ص ١٩-٢٣.

٣٢٤ * النعمان (عبد العزيز): جبران بين التمرّد ومصالحة النفس، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٥ • نعمة (إسكندر): «جبران رائد من روّاد الرومانسيّة في الأدب العربيّ الحديث»، في بناة الأجيال، دمشق، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ١٠٦-١٠٨.

٣٢٦ • يمّين (محسن أ.): «ثلاث رسائل مجهولة لجبران خليل جبران»، في ملحق النهار، ١٢/٤/١٩٩٧، ص ٣-٤.

٣٢٧ • Bushrui (Suheil): «Khalil Gibran, le prophète du Liban», dans *Magazine Littéraire*, novembre 1997, pp. 102-103.

٣٢٨ * Chikhani (Rafic): *Religion et société dans l'œuvre de Ǧubrān Khalil Ǧubrān*, Beyrouth, 1997.

٣٢٩ • «آخر الأيّام الجبرانيّة. كتاب النبيّ. ليس المصطفى سوى

الكاتب»، في النهار، ١٩٩٨/٨/٣١، ص ٢٢.

٣٣٠ • «بعض ما قيل في جبران»، في حمص، ١٩٩٨/٩/٤، ص ١ و٨[٢١].

٣٣١ • البكّاري (كمال): «نيتشه وجبران. الفيلسوف أو حفّار القبور»، في نهار الكتب، بيروت، ١٩٩٨/١/٢١، ص ٧.

٣٣٢ • بولس (متري سليم): «بنية النبيّ ومصادره الفكريّة وعلاقته بسيرة صاحبه. جبران لم يدفع جزية، إلاّ... لخياله»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٤/٢١، ص ٤٠-٤١.

٣٣٣ • بولس (متري سليم): «جبران استقرأ بالميتولوجيا أحوال المجتمع. الحضارات لم تستجب للأشواق الإنسانيّة»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٩/١، ص ٤٠-٤١[٢٢].

٣٣٤ • بولس (متري سليم): «جبران الطامح إلى النبوّة: أنا والمسيح مولودان في يوم واحد»، في ملحق النهار، ١٩٩٨/١/٦، ص ٣٨-٣٩.

٣٣٥ • بولس (متري سليم): «الظواهر الميتولوجيّة في الأدب الجبرانيّ»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٩٨، ص ٥-١٣.

٣٣٦ • «جبران والريحاني (...) فكران يسموان ومقارنة بعطاء غيرهما»،

---

(٢١) نصوص مقتطفة من كتابات لغبريال بستانيّ وعفيف دمشقيّة وميّ زيادة وحبّوبة حدّاد وروز غريّب.

(٢٢) وهو نصّ مداخلة الدكتور متري بولس في «المؤتمر الدوليّ الأوّل للأدب اللبنانيّ الأميركيّ» الذي عُقِد في ١٧ و١٨ آب ١٩٩٨ بدير سيّدة الجبل - فتقا (لبنان) ونظّمته جامعة سيّدة اللويزة. والمداخلات الأخرى في المؤتمر حول جبران كانت الآتية:
• ناش (جيوفري): «مصلحان صرتيّان. الريحانيّ وجبران وسيلتا التواصل بين الشرق والغرب».
• سرّوع (بولس): «لبنان والولايات المتّحدة. جبران وبنايته الثالثة لاختباره الثقافيّ والتعبيريّ».
• راي (سيتانسو): «جبران وطاغور حول الحبّ. دراسة مقارنة لأعمالهما الأدبيّة».
• نصر (نجوى): «كتاب النبيّ لجبران. مقارنة الترجمات العربيّة».
• لبكي (جورج): «الهويّة اللبنانيّة في الفكر السياسيّ عند جبران».
• باركوس (جايمز): «الطبيعة والأخلاق عند جبران خليل جبران ووليم وردسورث».

في النهار ١٩/٨/١٩٩٨، ص ١٦.

٣٣٧ • «جبران. هل كان كذّابًا وفاسقًا عبقريًا؟!»، في جريدة الثورة، دمشق، ٢٦/٦/١٩٩٨.

٣٣٨ • حلاّق (عبدالله يوركي): «جبران خليل جبران شاعرًا»، في الكلمة، حلب، ١٩٩٨، ص ١١٧-١٢٥.

٣٣٩ • دايه (جان): «جان دايه يناقش الذين كتبوا حول كتابه عقيدة جبران»، في الديار، بيروت، ٩/٥/١٩٩٨.

٣٤٠ • عرب (جورج): «بدء الأيّام الجبرانيّة في بشرّي. إفتتاح بيت جبران الوالديّ ومعرض ساحة بشرّي»، في الأنوار، بيروت، ٢٦/٧/١٩٩٨، ص ٨.

٣٤١ • فاخوريّ (رياض): «أبعد من رسائل أنشتاين. جبران وحبّه في ميزان ماري هاسكل»، في الأنوار، بيروت، ٢٦/٧/١٩٩٨، ص ٢٠.

٣٤٢ • فاخوريّ (رياض): «قلوب وأرواح عطشى على دروب العبقريّة. الحبّ حبر الرسائل!»، في الأنوار، ٢/٨/١٩٩٨، ص ٢١.

٣٤٣ • قبرصيّ (عبدالله): «جبران خليل جبران أصبح، بفضل جان دايه، سوريًّا قوميًّا اجتماعيًّا»، في جريدة الديار، ١١/٥/١٩٩٨.

٣٤٤ • منسّى (ميّ): «جبران في «لبنان الضفّة الأُخرى» في باريس: فنّانًا ورؤيويًّا»، في النهار ٣٠/١١/١٩٩٨، ص ٢١.

٣٤٥ • ميهوب (عفراء): «أعطني الناي... واقرأ»، في تشرين، دمشق، ٢٩/٧/١٩٩٨.

٣٤٦ * النعمانيّ (عبد العزيز): جبران، بين التمرّد ومصالحة النفس، بيروت - القاهرة، ١٩٩٨.

٣٤٧ • ألنكت (زكيّة): «أيّام جبرانيّة. بشرّي نفضت عنه الغبار بعد إهمال طويل. في بيت جبران حنين كثير»، في نهار الشباب، ١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٥-٣٧.

٣٤٨ • يونس (باسكال): «جبران خليل جبران على الأنترنت. قرّاؤه إلى

تزايد كلّ يوم: ساعَدنا كي نزمن أكثر بأنفسنا»، في نهار الشباب، ١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٨-٣٩.

ملحق

ندرج في ما يلي بعض المراجع التي لم نجد لها تاريخًا أو التي لم يكتمل لدينا أحد عناصرها:

٣٤٩ * حاماتي (هنري): ذات أصيل كان جبران وماري. قصة سيناريو وحوار، لا.م.، لا.ت.

٣٥٠ * سعاده (الأب يوحنّا سليم): الموجز في أدب جبران، لا.ت.

٣٥١ • الشريف (نبيل) وسواه: فصل ضمن كتاب روائع الأدب الأمريكيّ، عمّان، ١٩٩٥، ص ١١٠٣-١١٠٥.

٣٥٢ • عوض (ريتّا): فصل ضمن كتاب أدبنا الحديث بين الرؤيا والتعبير، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٩-٢٠٣.

٣٥٣ • غريّب (جورج): فصل ضمن كتاب لحظات جماليّة، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧-١٤.

٣٥٤ * قبعين (ريموند): النزعة الروحيّة في أدب جبران ونعيمه، بيروت، لا.ت.

٣٥٥ * كريّم (موسى): جبران خليل جبران، لا.م.، لا.ت.

٣٥٦ * كنعان (حليم): سلك من الغرام بين ميّ وجبران، ضمن سلسلة «في رياض عبقر»، طرابلس (لبنان)، لا.ت.

٣٥٧ * Challita (Mansour), *Luttes et triomphes de Gibran*, Beyrouth, s.d.

٣٥٨ • عدّة مقالات في العمل، بيروت، ٣/١٢/١٩٨١.

٣٥٩ • مقال في النهار العربيّ والدوليّ، بيروت، ٩-١٥/١٦/١٩٨٢، ص ٤٥-٤٦.

٣٦٠ • مقال عن الأجنحة المتكسّرة في الأنوار، بيروت، ٢٨/١٢/١٩٨٨، ص ٨.

مِحَن دير الربّان هُرمُزد
في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢ بقلم شاهد عيان

إعداد الأب بطرس حدّاد*

بين الدفاتر والسجلاّت القديمة المحفوظة في خزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد، دفتر كبير مجلّد تجليدًا شرقيًّا حسنًا، يُقرأ محتواه من اليمين إلى اليسار وبالعكس أيضًا، فيه يوميّات ونفقات؛ وقد وجدت فيه صفحة مهمّة - في رأيي - يسرد فيها صاحب الدفتر وصف شاهد عيان الحوادثَ المريرة التي جرت في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، وكانت ضحيّتها الرهبانيّة الكلدانيّة الناشئة في دير الربّان هُرمُزد والمنطقة المجاورة للدير.

وصاحب الدفتر أو السجلّ هو أسقف العماديّة آنذاك مار يوسف أودو، وهو ابن ألْقُوش، وأحد أبناء الرهبانيّة الكلدانيّة الأوّلين، وقد تسلّم بعد سنوات البطريركيّة (١٨٤٧-١٨٧٨م). في هذا الوصف - التقرير المكتوب بالعربيّة، وتغلُب عليه لهجة أهل الموصل، سرد مفصّل فيه بعض الأخبار التي لا نجدها في المراجع الأخرى التي تتطرّق إلى تلك الحوادث. ولاقتناعي بأهمّيّة النصّ، ومكانة كاتبه، عكفت على نشره، من دون المساس به لا من ناحية التعبير ولا من جهة الإملاء، ولم أكثر من الهوامش، بل اكتفيت بالإشارة إلى الأهمّ ممّا ورد في النصّ.

أملي أنّي قدّمتُ خدمةً إلى الباحثين الأفاضل.

(*) رئيس الديوان البطريركيّ الكلدانيّ - بغداد.

النصّ

«في سنة ١٨٣٢ قد جاء أمير روندوز[١] محمد باشا[٢] واخيه رسول بيك[٣] وضبط اربيل[٤] وكويسنجاق[٥]. وفي ذلك الزمان والي كان علي باشا[٦] ووالي موصل محمد سعيد باشا[٧] ووالي عمادية محمد سعيد باشا[٨] أيضًا. وفيما بعد في ٩ آذار جاء بحجة دزاي[٩] وعرب الطي[١٠] وقطع في الزاب[١١] وهربوا منه إلى ما قطعوا لطرف السنجار[١٢]، وهو رجع، وفي رجوعه ضرب قرية حطارة[١٣] بالسيف كلها عدا النساء والصبيان وهؤلاء أيضًا سباهم معه.

ومن حيث ان والي الموصل حينئذٍ كان ما خرج ليحاربه بل منلا يحيى المزوري[١٤] كان في موصل زعلان من والي عمادية لتتله ابن عمّه علي اغا، ولسيما غضبان من أمير الشيخان[١٥] والاذدية[١٦] كونهم هم

---

(١) تكتب عادة راوندوز وهي في شمالي العراق تتمتّع بموقع طبيعيّ حصين، كانت آنذاك قاعدة لإمارة مستقلّة.

(٢) أمير كرديّ يُعرف بلقب «ميركور» أي الأمير الأعور، دام حكمه عشر سنوات ١٨٢٦-١٨٣٦م.

(٣) قاد قسمًا من جيش أخيه، وأعاد الهجوم على ألقوش في السنة اللاحقة.

(٤) وتعرف عادة «أربل» أو «أربيل» مدينة عريقة (ياقوت: معجم البلدان ط. وستنفلد ١: ١٨٦).

(٥) بلدة تابعة لمحافظة أربيل في شمال العراق لا تزال قائمة.

(٦) إنّه لاز علي رضا باشا والي بغداد (١٨٣١-١٨٤٢م).

(٧) هو محمّد سعيد آل ياسين المفتي، أدار الموصل بصفة متسلّم منذ سنة ١٨٣١م.

(٨) محمّد سعيد باشا ابن محمّد طيّار والي العمادية.

(٩) إسم إحدى القبائل الكرديّة وكانت تمرّدت على محمّد باشا أمير راوندوز.

(١٠) إحدى العشائر العربيّة المنتشرة في شمال العراق.

(١١) إسم نهرين يصبّان في دجلة: الزاب الأعلى والزاب الأسفل وهنا يشير إلى الأوّل.

(١٢) بلدة عريقة (معجم البلدان ٣: ١٥٨) هي اليوم مركز قضاء تابع لمحافظة نينوى.

(١٣) قرية قريبة من ألقوش سكّانها يزيديّة.

(١٤) إنّه عمّ عليّ آغا الذي قتله اليزيديّة فصار سبب الفتنة (ت ١٨٣٦م).

(١٥) إنّه علي بيك ابن حسن بيك ابن جولويك أمير اليزيديّة آنذاك ومقرّه الشيخان، وتعرف أيضًا باسم عين سفني واسمها التاريخيّ لالش (معجم البلدان ٤: ٣٧٥؛ المراصد ٣: ١٢١٤).

(١٦) أي اليزيديّة.

قتلوا علي اغا فلذلك جاء عنده لقرية ناوران وهناك قنعه كي يرجع الى الازدية، فرجع من ناوران للشيخان؛ والازدية هربوا من امامه: فبعض منهم راحوا لشيخكان وبين المزورية عند محمد سعيد باشا والى عمادية، ومنهم هربوا لبلد الجزيرة. ووالي لحقهم إلى دِربون وبيشابور، غير انه في مروره في ١٥ آذار قام من باعذري بعد حرقه كل قرى الشيخان ونصف عساكره والمزورّية جاؤوا من جبل، والخيل وباقي عساكره جاؤا من الدشت[١٧]، واهل قرية القوش[١٨] لخوفهم هربوا للجبل، فاحاطوهم العساكر من تلخشف[١٩]، ومن طرف الدير[٢٠] والشلان، فقتلوا منهم مائة رجل واثنين وسبعون عدا الغرباء والنسوان والصبيان والذين ما لحقهم العسكر هربوا لعيثوث وبين المزورية، فكليهم شلحوهم؛ ونحن[٢١] وقس يونان واخوي اسحاق ويوسف بن اختي حنة وعشرة رجال اخر مسكونا في الجبل مع كمية النسوان نحو خمسماية نساء ورجعونا لالقُوش عند الامير روندوز وذلك بعد تشليحنا من كل كسوة.

ولما حضرنا اجاز لنا لنبات في بيعة مار كوركيس.
والقرية نهبوها نهبًا كليًا وما تركوا فيها خارجًا شي ابدًا.
وبعد النهيبة خزقوا كتب كثيرة وايقونات القديسين[٢٢].
وثاني ليل رحنا گبا دمورگما[٢٣] وبتنا أربعة ليالي مع كافة النسوان

---

(١٧) أي السهل (فارسيّة).

(١٨) بلدة عريقة، سكّانها مسيحيّون كلدان، أعطت الكنيسة عددًا حسنًا من الرجال، وكاتب المذكّرات أحدهم.

(١٩) قرية صغيرة في منطقة ألقُوش سكّانها يزيديّة.

(٢٠) هو دير الربّان هُرمُزد العريق في جبل ألقُوش، لا يزال قائمًا خاليًا من الرهبان لظروف طارئة.

(٢١) قوله: نحن، مسكونا، رجعونا... إلخ، يشير إلى كونه شاهد عيان وضحيّة الهجوم. لكن الغريب في روايته أنّه لا يذكر استشهاد الأب جبرائيل دنبو مجدّد الرهبانيّة الكلدانيّة، وهو أحد أفرادها.

(٢٢) يكتب المؤلّف في مكان آخر من سجلّه أنّ بعض الكتب بيعت في الموصل وأوصى بشرائها.

(٢٣) كهف في جبل ألقُوش، وقد كُتِب الاسم بالحرف السريانيّ الشرقيّ، يلفظه المعاصرون «مگورگما».

والصبيان المذكورين. ثم بعد ما نصف القرية ارتحل لدربون. وأهل القوش رجعوا للقرية جميعهم غير انه كان بقا في القرية قوت كثير والاشياء المخبية ايضًا ما نهبوها كونهم ما رأوها.

ثم رجع من دِربون الى جبل مقلوب[٢٤] وطلع عساكر من موصل ومن عمادية عليه وما قدروا يتقاتلون معه، ولذلك جاء وراء والي عمادية الى قرية شيخكان. ولذلك هناك المزورية ومنلا يحيى دلوه على الخبّويات[٢٥] انه ما أخرجهم من القوش، ولذلك منْ نفكور رجع اخيه رسول بيك[٢٦] الى القوش ومسك رجال ونسوان ومار يوحنان هرمز[٢٧] وحبسهم في البيعة وعذبهم عذابات شديدة بالنار وبانواع شتى الى ما اظهروا كل شيء مخبي. وعدا كلشي اخذ من القوش ثمانية عشر أمنان[٢٨] حجول[٢٩] النسوان كافتها، بقا ميّز في عقلك ايشقدر[٣٠] أموال نهب من القوش عدا الحيوان. وبعد ذلك سافر لرواندوز.

وثاني سنة جاء وحاصر العقر واخذها وقتل من زيبارية نحو اربعماية رجال، وعساكره وصلوا الى زاخو، وعزل محمد سعيد باشا ونصب موسى باشا في عمادية وسافر الى روندوز بعد اخذه اكياس من اغلب عشاير بهدينان.

وثالث سنة جا الى [؟] ايضًا واخذ عمادية وكل مملكة بهدينان ونصب اخيه رسول بيك حاكم في عمادية.

---

(٢٤) يقع في شرق الموصل على بعد ٣٥ كم منها، عُرف في المصادر السريانيّة بجبل الفاف وفيه دير الشيخ متّى.

(٢٥) بمعنى الخبايا.

(٢٦) ورد في حوليّات الرهبانيّة الكلدانيّة (مخطوط، الورقة ٧٣) أنّ الأمير أعلن الأمان، والآن بعد أن سمع بوجود أموال كثيرة مخبّأة قرّر الاستيلاء عليها، فلكي لا يحنث بوعده، لم يعد هو نفسه بل أرسل أخاه.

(٢٧) سليل العائلة الأبويّة البطريركيّة، أصبح بطريركًا كاثوليكيًّا وتوفّي سنة ١٨٣٨.

(٢٨) مقياس للوزن اختلف بين مكان وآخر.

(٢٩) الحجول جمع حجل وهو الخلخال يلبس في القدم ويكون من الذهب أو الفِضّة.

(٣٠) أرى أنّ الكاتب يخاطب أحد الأشخاص، فلعلّ هذا النصّ هو في الأصل تقرير أرسله إلى أحد المراجع.

وفي الاصفاري[٣١] ضبط الجزيرة وضرب السيف في قرية ازاخ وقتل كثير بشر من بلدة الجزيرة.

وبعد عيد الميلاد مر في القوش وسافر لروندوز.

وفي سنة ١٨٣٥ اجتمعت عليه العساكر من كل اطراف، اعني رشيد باشا ووزير بغداد علي باشا ومحمد باشا والي موصل. وسماعيل من بيت مير سيندين وغير حكام ايضًا وضبطوا من يده كل ممالك منه ومسكوه في روندوز، واخذوا خزاينه، وبعثوه الى إصطنبول، وهناك بعد سنة قتل.

غير ان اخيه رسول بيك بقا في قلعة عمادية محصورًا ثلث سنوات وفي كل هذه المدة تملك على كل بهدينان سماعيل باشا عدا زاخو تملك عليها والي دياربكر.

وفي هل اثنى والي موصل وسماعيل تنافروا، وكم دفعة صار بينهم حرب، اخيرًا من عدم انقياد سماعيل لاوامر والي بغداد ووالي تهيت عليه عساكر من موصل ومن بغداد وعلي باشا ومحمد باشا جاوا بنفسهم عليه ولذلك هرب سماعيل الى قلعة تروا وعساكره تبدت، وفيما بعد بالراي نزل للموصل عند والي بغداد ووالي موصل، ووالي حدّره معه لبغداد ومكث هناك الى سنة ١٨٤١ تشرين الثاني توجه للموصل بنية ان والي موصل يعطيه حكومة عمادية، ولتكميل مرامة غاية عالج غير ان والي موصل ما كمل مرغوبه، لذلك زعل.

وفي ١ شباط خرج من موصل بنية التنزه وتوجه الى جزيرة عند بدرخان بيك ومن هناك لقومرية.

وفي هذه الاحوال تبعوه كل عشاير بهدينان وعلي بيك المارديناي متسلم عمادية سلم له القلعة. ومن هناك نزل لقشلة داودية ومنها الى دهوك وعتوثا، وهناك خزندار والي موصل تحارب معه في عيتوث وقتل منه نحو اربعين نفر وحرق القرية وهرب الى قرية كزبي ووقتذ خزندار توجه

(٣١) أي فصل الخريف، لاصفرار أوراق الأشجار.

لقشلة داودية ليجلب باقي عساكر موصل الكاينة هناك. واسماعيل باشا انعكس الى القوش والدير ونهبهم كليًا وخزق وحرق كل كتبهم وصورهم[٣٢]. وقتل خزقيال القوشي وشمعونا الراهب وسبا ١٥ من الرهبان[٣٣] احدهم حنا جرّا رئيسهم وقس موشى وباقي رهبان[٣٤].

ونزلوا عساكر موصل عليه من داودية الى دهوك، وهو بعد مكثه في القوش والدير ستة نهار مضى الى شيخكان، وخزندار جاء عليه ولحقه في قرية شيخكان وكوخيه. ولما تحاربوا انكسر سماعيل باشا وقتلوا منه نحو ماية نفر، وحرقوا شيخكان وكوخية وهرب لطرف العقر وهناك ايضًا احاطوه العساكر، وهرب الى قرية اقوكه واشكفتى قدام جبل كاره.

ومن عقر عساكر موصل صعدوا الى زيبار وجازوا لعمادية وبعض من درب دهوك صعدوا لعمادية ولذلك هو هرب الى دركن وهناك حلتوا عليه وقتلوا منه نحو ثلاثين نفر وهرب الى قلعة زيوا والعساكر حاصرت قلعة عمادية. وفي اواخر آب فتحت عمادية ودخلها مصطفى باشا وخزندار وعلي بيك خرج منها ومضى عند سماعيل باشا بين الهكارية وبقا عند امير الجورمة ثم راح عند بدرخان بيك امير الجزيرة الى الصيف.

وبعد ذلك نزل عندهم امير الجورمة ومن هناك ثلاثتهم صعدوا الى

---

(٣٢) أنظر الملحق.

(٣٣) هناك في دير الربّان هُرمُزد صومعة يطلق عليها الأخوة اسم «السجن» مكتوب فوق بابها بالكلدانيّة ما معناه: «في سنة ١٨٤٢ إسماعيل باشا حاكم العمادية حبس الرهبان وعذّبهم في هذه الصومعة ونهب الدير...».

(٣٤) ألقي القبض على الرهبان ورئيسهم الأب حنّا جرّا مع الأب موشي وسيقوا إلى العمادية بالضرب المبرح والإهانات، وحبسوا في القلعة ومات الأب موشي في ٢٩ أيار ١٨٤٢، وتهرّأ جسم الأب حنّا حتّى ظهر فيه الدود فأخرجوه من السجن وتوفّي في ١٩ آب ١٨٤٢ في بيت خوشابو ريس ودفن في العمادية، وبعد سنوات نقلا إلى ديرهما ودفنا فيه.

S. Bello, «La congrégation de S. Hormisdas et l'église chaldéenne dans la première moitié du XIX^e siècle», *Or. Chr.* An. 122, Roma 1939, p. 136-137.

المطران عمانوئيل دلي: «صفحة من تاريخ رهبنتنا الكلدانيّة»، مجلّة نجم المشرق ٣ (١٩٩٧)، ص ١٩١-١٩٨.

الطيارية وحاربوهم في نصف تموز وقتلوا من الفريقين نحو ثلث الف رجل، غير انه اخيرًا انكسروا الطيارية ثم عصيوا الطيارية على اميرهم وبدرخان بيك وحاصروا زينل بيك».

ملحق:

نجد في صفحات أخرى من السجلّ أخبارًا تخصّ الموضوع نفسه ننقلها تمامًا للفائدة؛ كتب:

«في ١ نيسان ١٨٤٢ يوم الاربعه من اسبوع الخامس من الصوم في ساعة الثالثة[٣٥] سافرنا من القوش لتلكف، وبه سماعيل باشا قام من قرية كزيو وقبل الظهر وصل لالقوش والدير ونهبهم غير الناس والحيوان اي الطرش[٣٦] كان هربوا قبل وصوله. ولكن الرهبان مسكهم وعذبهم عذاب شديد. وفيما بعد سبا معه قس حنا جرا ريس الدير وقس موشى واتنعشر رهبان اخر لطرف العقر، والبقية هربوا لتلكيف، وما خلى في القوش والدير شي بل كله نهبه واغلب الكتب حرقهم وخزقهم وكذلك صنع بالصور. التيجة سحقهم سحق كلي. وفي هل الاثنا مات وقتل واحد راهب واثنين القوشية، وكل ذلك صاروا سببه بيت الأب لسيما شعيا واخوته وباقي اولاد اعمامهم[٣٧]. الرب ينجي الناس من شرهم».

«في ١٦ نيسان: جانا من موصل تحرير... به عرفنا عن كثرة الكتب والاغراض الكنايسية التي جابوها عسكر الموصل وكتبنا... ليهتموا بفكاكها باي نوع امكنهم وفيما بعد نوفي ما يخسرون...».

(٣٥) أي الساعة التاسعة صباحًا.

(٣٦) أي الحيوانات المستخدمة في التنقّل وحمل الأثقال.

(٣٧) بيت الأب هي العائلة التي استأثرت بالكرامة البطريركيّة في كنيسة المشرق ردحًا طويلًا من الزمن عن طريق الوراثة من العم إلى ابن أخيه. وكانت تشعر بأنّ أمجادها في طريقها إلى الزوال بسبب الرهبانيّة التي تجدّدت في جوارها وبقيام مار يوسف أودو وشخصيّه الجذّابة. ولذلك حاولت بكلّ الطرق المشروعة وغير المشروعة مقاومة الرهبانيّة والمطران المذكور.

«في ٢٠ نيسان: جانا تحرير من قس كوركيس من موصل عن فكاك الكتب وحوائج الكنايس المنهوبة من عساكر موصل».

«في ١٨ ايار امير الجزيرة بدرخان بيك هجم على هويدية وسعيد بيك وقتل منهم نحو ماية نفس وقتل سعيد بيك واثنين من اولاده قرب زاخو عند عين النفط... ثاني يوم جاؤا جنود من موصل ومسكوا في بيوز شعيا ومرقس أولاد بيت الاب ونزلوهم للموصل».

من أجل عالم خالٍ
من الألغام المضادّة للأشخاص

إعداد المكتب اليسوعيّ لخدمة اللّاجئين(*)

في أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨، تأثّر البابا يوحنّا بولس بمصير ضحايا الألغام المضادّة للأشخاص. فاقترح أن تُقام الصلوات لكي يوضع حدّ للمجزرة التي تسبّبها هذه الأسلحة الرهيبة «ولكي تستنكر الدول استخدام الألغام المضادّة للأشخاص وتتعهّد بدعم تحريمها التامّ».

كلّ عشرين دقيقة، تقتل الألغام شخصًا، أو تجرحه، (ممّا يعني أنّه يصاب كلّ سنة أكثر من ١٥,٠٠٠ ضحيّة). وهناك مئة مليون لغم تنتظر ضحايا أُخرى، ولن تميّز بين الحرب والسلم، بين رِجْلِ جنديّ أو رِجل ولد.

إنّ الألغام المضادّة للأشخاص ما زالت تروّع جماعات بكاملها، فإنّ الناس لم يعودوا يجرؤون على الذهاب إلى الحقول أو المدرسة أو السوق. ومن جهة أخرى، تُوقِف الألغامُ أعمال السِلم والعودة إلى

(*) إنّ المكتب اليسوعيّ لخدمة اللاجئين يعمل لدى ضحايا الألغام، في كمبوديا وكينيا وأنغُولا والبُوسْنة، ويساعدهم على استعادة حراكيّتهم، بطريقة غير مباشرة، وهي طريقة المقاعد النقّالة والأعضاء الاصطناعيّة. ويساعدهم أيضًا على استعادة اكتفائهم الذاتيّ، بتأهيلهم لكسب معيشتهم ومعيشة عائلاتهم. ويساعدهم بوجه خاصّ على رواية قصّتهم، لكي يتوصّل باقي العالم إلى وضع حدّ لمصدر كلّ تلك الآلام.

الازدهار. ومن المؤسف أن يتوجّب على بعض الناس أن يخاطروا بحياتهم، إن أرادوا أن يطعموا أولادهم.

الألم البشريّ

يُروى أنّ امرأة كمبوديّة تدعى سُوك كانت ذاهبة إلى المدينة في عربة، فداس ثورها لغمًا. ففقدت إحدى ساقيها ويدها اليمنى، بغضّ النظر عن الثور والعربة، وهما مورد رزق العائلة الوحيد. والآن يجب على زوجها أن يجاهد للاهتمام بها وبأولادهما الثلاثة.

إنّ والد حسيب، وهو شابّ بوسْنيّ، توفّي في مُعسكر اعتقال في أثناء الحرب. وتوفّي أخوه بعد أن داس لغمًا. أمّا هو فقد فَقَد إحدى ساقيه بسبب وجود لغم بالقرب من داره. يتمنّى حسيب أن يعود إلى المدرسة، لكنّ عضوه الاصطناعيّ صغير، وعائلته لا تستطيع أن تدفع القسط المدرسيّ. فكيف له أن يقوم بإعالة نفسه من دون حدٍّ أدنى من التربية؟ في استطاعته أن يصبح حطّابًا كأخيه، لكنّ الغابة مليئة بالألغام.

كتبت الأمّ تريزا: «لو استطاع كلّ واحد أن يرى في جاره صورة الله، أتظنّون أنّه تبقى على الأرض كلّ تلك الآلام؟ كيف لنا أن نُنتج أسلحة رهيبة كالألغام المضادّة للأشخاص؟»

الأمل في عالم خالٍ من الألغام

كلّ سنة، يقدَّر عدد الألغام التي تُزرع في جهات الأرض الأربع بمليونَين. وفي الوقت نفسه، يُبطَل مفعول نحو مئة ألف لغم فقط. فالوضع يبدو ميؤوسًا منه.

ومع ذلك، فقد تمّ تقدُّم ملحوظ. فإنّ ١٢٦ حكومةً قرَّرت، بتوقيع معاهدة أوطاوا، أن تحرِّم استخدام هذا الطراز من الأسلحة وإنتاجه والمتاجرة به وتخزينه. ولولا دعم الألوف من الأشخاص الذين قرّروا تأييد الحملة الدوليّة لتحريم الألغام، لَما كان هذا الأمر ممكنًا. ومن بين

الذين طالبوا بوقف المجزرة التي تسبّبها الألغام، نذكر أسماء يوحنّا بولس الثاني، والأمّ تريزا، ورئيس الأساقفة دِسموند توتو، وإيلي ويسل الحائز جائزة نوبل للآداب، والدّالاي لاما. هذا وإنّ مجالسَ أساقفةِ عدّة بلدان، وجمعيّات رهبانيّة أيّدت هذه الفكرة. لكنّ أكثريّة الذين التزموا كانوا أُناسًا بُسطاء روّعتهم تلك الأسلحة التي تقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها، بعد انتهاء المعارك بزمن طويل.

وفي العام ١٩٩٧، علمنا بأنّ الحملة الدوليّة من أجل وضع حدّ نهائيّ للألغام المضادّة للأشخاص (أي جميع الذين كرّسوا أنفسهم تمامًا لهذا العمل) ومنسّقة الحملة جودي وِلْيَمْس نالتا جائزة نوبل للسلام اعترافًا بالجهود التي بذلتاها.

ماذا يمكننا أن نعمل؟

مع أنّ عددًا كبيرًا من الأمم أبدت قصدها أن لا تستخدم الألغام أو أن لا تُنتجها أو أن لا تتاجر بها، فإنّنا ما زلنا بعيدين عن العالم الخالي من الألغام. ومن بين أقوى الدول، فإنّ بعضها، كالولايات المتّحدة وروسيا والصين والهند والباكستان والعراق لم توقّع معاهدة أوطاوا. ومن بين التي وقّعتها، عدد ضئيل من الأمم قرّرت ضمّها إلى نظامها التشريعيّ، وهذا، بالنسبة إلى أربعين منها، هو الشرط الضروريّ لتطبيق المعاهدة.

يجب فكّ المئة مليون من الألغام التي سبق زرعها، كما أنّ ألوف الأشخاص الباقين على قيد الحياة وعائلاتهم هم في حاجة إلى العناية ليستعيدوا حياتهم العاديّة.

وجميع الناس مدعوّون إلى إحلال سلام صحيح يقوم على احترام كرامة الإنسان وعلى التعهّد بالسعي للخير العامّ. إنّ النجاح الذي أحرزته الحملة الدوليّة يدلّ على أنّ الأشخاص والصلاة يستطيعون أن يساعدوا. فبضمّ أصواتكم إلى جوقة الذين يقاومون كارثة الألغام المضادّة للأشخاص، يمكنكم أن تساعدوا على بناء عالم خالٍ من الألغام.

١) يمكنكم أن تكتبوا:

+ إلى حكومتكم، لكي تبرهن عن شجاعة أدبيّة وإرادة سياسيّة، وتفضّل حياة الناس وأمنهم على الأهداف العسكريّة. واسألوها أيضًا أن تُعلن موقفها من أجل التحريم التامّ، وأن تشجّع سائر الحكومات على اتّخاذ هذا الموقف.

+ إلى الأشخاص المتورّطين في تجارة الألغام، لكي يفكّروا في ما لقراراتهم من مستلزمات أخلاقيّة.

٢) يمكنكم أن تقوموا بحملة:

+ في رعيّتكم، بأن يصلّي الناس ويساعدوا الضحايا.

+ في الصحافة المحلّيّة، بأن تطلبوا إلى حكومتكم أن تعلن موقفها من أجل تحريم الألغام تمامًا، وأن تدعم مشاريع فكّ الألغام، وأن تشارك في صناديق مساعدة الضحايا.

من أقوال البابا يوحنّا بولس الثاني

«أرغب في إطلاق دعوة رسميّة من أجل وضع حدّ نهائيّ لاستخدام الأسلحة المسمّاة «الألغام المضادّة للأشخاص» ولإنتاجها. فإنّ هذه الألغام تعرّض للإخفاق مشاريعَ السلام في عدد كبير من البلدان. لقد زُرعت في الطرق والحقول لتقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها. وبذلك، ما زالت تقتل وتُنزل الأضرار التي لا تعوَّض بعد نهاية الأعمال الحربيّة بزمن طويل». وأضاف: «إنّ المسؤولين السياسيّين والاقتصاديّين يتحمّلون مسؤوليّة كبيرة في إنتاج واستخدام بعض أنواع الأسلحة التي لها مفاعيل صَدْميّة، فلا تميّز بين السكّان المدنيّين والقوّات المسلّحة، وتتخطّى نتائجها إلى حدّ بعيد زمن النزاعات المسلّحة» (خطبة أُلقيت في اللقاء الذي تمّ لمناسبة مرور خمسين سنة على منظّمة «سلام المسيح» (Pax Christi)، في أسّيزيّ (إيطاليا) في ٢٩ أيّار/مايو ١٩٩٥).

وفي رسالة تأييد للمؤتمر الدوليّ من أجل تحريم الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٥، ذكّر أمين سرّ دولة الفاتيكان بدعوة البابا من أجل «تحريم هذا الطراز من الأسلحة». وفي الوقت نفسه، تمنّى يوحنّا بولس الثاني أن «يُنمّي الاحتكاك بالألم البشريّ في كلٍّ منّا الشفقة على الذين يتألّمون، ويساعدنا على إيجاد سبيل تخفيف الآلام النفسيّة والجسديّة» (رسالة إلى المؤتمر الدوليّ في شأن الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٥٥).

«أطلب إلى أمير السلام أن يمنح الحكومات الجرأة على سماع صراخات الضحايا، والنجاح في إزالة هذا الطراز من الأسلحة» (رسالة إلى ممثّلي الحملة الإيطاليّة من أجل إزالة الألغام، في حاضرة الفاتيكان، يوم الأحد ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٧).

بعض الوقائع

+ أكثر من مئة مليون لغم مزروعة في ٧٥ بلدًا.

+ البلدان الأكثر تأثّرًا هي أنغولا وموزنبيق وكمبوديا وإيرتريا واثيوبيا والعراق والكويت وأفغانستان وصوماليا والسودان وبلدان يوغسلافيا السابقة.

+ لا تميّز الألغام بين الجنديّ والمدنيّ.
+ يبقى مفعول الألغام ساريًا مدّة ٧٥ سنة.
+ يقدّر عدد ضحايا الألغام حاليًّا بـ ٢٦,٠٠٠ شخص.
+ ثمن اللغم ٣,٣٠ دولارات فقط.
+ كلفة فكّ كلّ من الألغام ما بين ٣٠٠ و١١٠٠ دولار.

+ تُفكّ ١٠٠,٠٠٠ لغم كلّ سنة. بهذا المعدّل، يستغرق تنظيف الأرض من الألغام المزروعة أكثر من ألف سنة.

+ نحو مليونَي لغم تُزرع كلّ سنة.


لاهوت التحرير
في أمريكا اللاتينية


لاهوت التحرير
في أفريقيا




ZAKI ALARSOUZI
UN ARABE
FACE
A LA MODERNITÉ


المقدسي
البشاري


أيها
الهارب
من الجرح


الهمداني

La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam
par Antoine Moussali
Editions de Paris, Paris, 1997, 117 pages

الصليب والهلال. المسيحيّة والإسلام وجهًا إلى وجه

لا يمكن أن يقوم حوار صادق وسليم خارجًا عن الحقيقة. ولا يمكن أن تُرسى قواعد متينة تُفضي إلى بحث جدّيّ وموضوعيّ عن الحقيقة إلاّ في ظلّ الاحترام المتبادل والصراحة، والابتعاد عن سياسة التراضي والمجاملة التي طُبّقت، بحسب المؤلّف، الكثير من اللقاءات والحلقات الدراسيّة بين المسيحيّين والمسلمين طوال العقدين المنصرمين. الكلمات الوجيزة هذه تبدو لنا كافية لتبيّن الوجهة التي أرادها الأب موصلّي لكتابه. فهو توخّى الموضوعيّة والوضوح في عرضه نواحي أساسيّة من الإيمان المسيحيّ والإسلاميّ، فبيّن الفوارق بينهما، وتحاشى، في الوقت نفسه، بأسلوب أدبيّ لبق، الوقوع في فخّ المجادلات.

يتألّف الكتاب من عشرة فصول اتّبع المؤلّف في كتابتها أسلوب المقارنة. فبعد مقدّمة رسم فيها تصميم الكتاب (الفصل الأوّل)، تطرّق إلى موضوع التوحيد في الديانتين (الفصل الثاني)، مبيّنًا، في الوقت نفسه، كيف أنّ النظرة إلى الإنسان، التي منها ينتج شكل المجتمع، تتوقّف على النظرة إلى الله. لذا تُركّز المسيحيّة على الوحدة في التنوّع، في حين أنّ الإسلام يدعو إلى الأمّة التي تعني انصهار المؤمنين في التماثل.

وفي الفصل الثالث، يتكلّم المؤلّف على الوحي الإلهيّ فيرى أنّ اعتبار بعضهم القرآن والكتاب المقدّس ممّا «كلمة الله»، أو «كلمات الله»، هو خطأ لا يخدم الحوار. ذلك بأنّ الأمر يتّصل بحقيقتين مختلفتين ليست الموازاة بينهما إلاّ وهمًا. وفي الفصل الرابع، ركّز على الفارق بين نظرة المسيحيّة والإسلام إلى إبراهيم، أبي المؤمنين، قبل أن يتناول، في الفصل الخامس، الاختلافات الشاسعة بينهما في شأن هويّة مريم ويسوع.

ثمّ أظهر الفوارق بين الديانتين في عدد من الموضوعات الإنسانيّة واللاهوتيّة، فتعرّض لمفهوم المرأة (الفصل السادس)، وحقوق الإنسان (الفصل السابع)، والنبوّة (الفصل الثامن)، والديموقراطيّة (الفصل التاسع). ولخّص، في الفصل الأخير، ذلك الفاصل الذي هو أساسيّ بين المسيحيّة والإسلام، والذي يضع الإنسان أمام اختيار حاسم بالدعوة إلى طاعة إرادة الله القديرة في الإسلام، وإلى إقامة علاقة حبّ بين الإنسان والله في المسيحيّة، بحيث تأتي طاعةُ الإنسانِ الله ثمرتَها التلقائيّة.

الأب صلاح أبو جوده

مشروع أخلاقيّ عالميّ
دور الديانات في السلام العالميّ
تأليف هانس كينغ

نقله من الألمانيّة جوزيف معلوف وأورسولا عسّاف

المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ١٩٩٨، ٢٨٦ صفحة

إنّه الكتاب الثاني الذي يُصدره مشكورًا الأب جوزيف معلوف البولسيّ ضمن سلسلة «دراسات أخلاقيّة» (أطلب تعريف كتابه الأوّل: الأخلاق والطبّ، في المشرق، ١٩٩٨، ص ٥٦٦-٥٦٧). والكتاب الثاني هذا ترجمة موفّقة عن الألمانيّة لكتاب اللاهوتيّ السويسريّ المشهور هانس كينغ Hans Küng وعنوانه بالألمانيّة: *Projekt Weltethos* وقد صدر في العام ١٩٩٠.

معروف عن كينغ، الذي لمع نجمه في الغرب منذ بداية الستّينيّات، بحثه الدؤوب عن الحقيقة وجرأته في إطلاق أحكامه، ممّا حقّق لمؤلّفاته نجاحًا باهرًا، في حين قاومه عدد لا يستهان به من الذين خالفوه الرأي لا سيّما في دوائر الڤاتيكان، وقد انتهى به الأمر إلى أن عُزل عن لائحة اللاهوتيّين الكاثوليك في ١٢ تشرين الثاني/ نوڤمبر ١٩٧٩.

ومهما يكن من أمر مواقف كينغ عامّة، فكتابه الذي نقله الأب معلوف (بمساعدة السيّدة أورسولا عسّاف ومراجعة زوجها الأستاذ يوسف عسّاف)، هو في غاية الأهمّيّة لما يتحلّى به من عمق تفكير وسلاسة ووضوح في العرض.

ينطلق المؤلّف من مشاهدته عالمَ اليوم، حيث باتت القيَم الأخلاقيّة مهدّدة في كيانها، ويتناول تجربة الحداثة «اللادينيّة» التي طغت على فكر القرن العشرين لا سيّما في الغرب، وما تركت من تشويش في المجتمع. فعلى الرغم من أنّ أبناء عصرنا وعوا إلى حدّ بعيد ما هي حقوق الإنسان، إلاّ أنّهم لم يحسنوا تطبيقها، فشهدت البشريّة في أيّامنا من الحروب الوحشيّة والتعدّيات على الإنسان ما لم يشهده أيّ من العصور الغابرة. وعليه، فقد رأى كينغ أنّ الدواء - وهو هدف كتابه - يُختصر في المقولة التالية: لا استمراريّة من دون أخلاق كونيّة، ولا سلام عالميًّا من دون سلام دينيّ، ولا سلام دينيًّا من دون الحوار بين الديانات (ص ١١).

لا مستقبل لعالمنا من دون أخلاق. بالقسم الأوّل هذا من المقولة، يتّفق هانس كينغ مع سائر الحكماء في خبرتهم، وقديمًا قال الشاعر العربيّ:

«إنّما الأممُ الأخلاقُ ما بقيتْ فإنْ هم ذهبتْ أخلاقُهم ذهبوا»

والأخلاق السليمة تعتمد على المسؤوليّة لا على النجاح، وتراعي العصر والبيئة والأجيال اللاحقة، فالإنسان هو الغاية. ولتستمرّ الأخلاق في تأدية رسالتها وإحلال السعادة والسلام المنشود، لا بدّ من سلام دينيّ يأتي من حلّ وسط بين التعصّب للحقيقة ونسيانها، ممّا يتجلّى على خير وجه في إقامة الحوار الصادق بين الأديان.

جميع تلك الطروحات يفلسفها كينغ ويسندها إلى وقائع وخبرات تاريخيّة، ويدعمها بما

توصّل إليه سواء من المفكّرين، فجاء مؤلّفه غنيًا وافيًا يقوم مقام المرجع الذي لا بدّ منه في موضوعه.

وتجدر الملاحظة في الختام إلى أنّنا كنّا نتمنّى لو أُدرجت الحواشي في أسفل الصفحات، أو أقلّه، في آخر كلّ فصل، فتركُها إلى آخر كلّ من الأقسام الثلاثة يعسّر المطالعة ويتعب القارئ. كما أنّنا كنّا نتمنّى لو أدرج المعرّب، إلى جانب عناوين كتب كينغ بالألمانيّة، ترجمتها، ولو مختصرة، إلى العربيّة. ولعلّ صعوبات تقنيّة حالت دون كلا الأمنيتين، وشكرًا للأب معلوف على كلّ حال.

أ. كميل حشيمه

Orientalia Lovaniensia Analecta
Perspectives arabes et médiévales
sur la tradition scientifique et philosophique grecque
Edité par A. Hasnawi, A. Elamrani - Jamal et M. Aouad
Institut du Monde Arabe, Paris; Peeters, Louvain - Paris, 1997, 672 pages

وجهات نظر عربيّة ومن العصر الوسيط
حول التقليد اليونانيّ العلميّ والفلسفيّ

جمع هذا الكتاب الضخم بين دفّتيه أعمال الندوة التي أقامتها، تحت العنوان المذكور أعلاه، الجمعيّة الدوليّة لتاريخ العلوم والفلسفة عند العرب والمسلمين (SIHSPAI) في باريس من ٣/٣١ إلى ٤/٤ ١٩٩٣. وقد توزّعت المداخلات على ٤٠ عالمًا وباحثًا من كبار المختصّين بالفلسفة والعلوم العربيّة والإسلاميّة، نذكر منهم على سبيل المثال، من علماء الفلك والرياضيّات: الأساتذة رشدي راشد وريجيس مُورلُون (Morelon) الراهب الدومينيكيّ، وجورج صليبا، ومن الفلاسفة: مارون عوّاد ومحسن مهدي. ومن الأبحاث التي ضمّها الكتاب دراسات تناولت أعمال بني موسى، والتُوحيّ، وإبراهيم بن سنان، والسِّيزجيّ، وماشاء الله ابن أثري اليهوديّ الفارسيّ، وابن الهيثم عالم البصريّات، وجابر بن حيّان الكيميائيّ، وثابت بن قرّة، وإخوان الصفا، وصاعد الأندلسيّ صاحب طبقات الأمم، وابن طُملوس صاحب المدخل إلى صناعة المنطق، وابن باجّة، وحميد الدين الكرمانيّ الفيلسوف الإسماعيليّ، والفارابيّ، وابن رشد.

وإلى هذه الدراسات القيّمة، يشمل الكتاب ثلاثة جداول مفيدة: أوّلها، في مطلع الكتاب (ص IX إلى XI) يعرض لائحة المؤلّفين الأربعين وعناوينهم، والثاني فهرس بالإحالات على المصادر، وهو في غاية الأهمّيّة (ص ٦٣٥-٦٥٠)، والثالث فهرس بالأعلام (ص ٦٥١-٦٦٥).

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، بشمول موضوعاته ورصانة معالجتها، مرجع لا غنى عنه لمَن يبحث في العلوم والفلسفة لدى العرب والمسلمين.

أ. كميل حشيمه

STUDIA ORIENTALIA CHRISTIANA
Collectanea 29-30; Studia - Documenta
The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies
Cairo - Jerusalem, 1998, 638 pages

دراسات شرقيّة مسيحيّة
مجموعة ٢٩-٣٠؛ أبحاث - وثائق
المركز الفرنسيسكانيّ للدراسات الشرقيّة المسيحيّة
القاهرة - القدس، ١٩٩٨، ٦٣٨ صفحة

إنّه مجلّد مميّز بما حوى من وثائق تاريخيّة خطيرة، ومقالات قيّمة مفيدة، تعالج جميعها موضوعات تهمّ المسيحيّين في شرقنا.

في القسم الأوّل (ص ٥-٢٢٠) نشر الأب م.م. (V.M.) ثلاثة نصوص تروي مذابح مدينة ماردين بين ١٩١٥ و١٩٢٠م. أوّلها بقلم إبراهيم كسبو، أحد الرعايا الأرمن الكاثوليك الناجين من تلك الأحداث. قدّم الناشر النصّ المعنون ماردين كما أعرفها، ثمّ نقله إلى الفرنسيّة وعلّق عليه الكثير من الحواشي (ص ١١-٥٦). النصّ الثاني هو بقلم ع.ب.، المتوفّى في مدينة القامشلي السوريّة العامّ ١٩٨٩ في السادسة والتسعين، ولا عنوان له، فسمّاه الناشر بالفرنسيّة مذكرات حول أحداث ماردين (١٩١٥ وما يليها). وقد قدّم له أيضًا وعلّق عليه واكتفى باختصاره بالفرنسيّة (ص ٥٧-١٩٠). أمّا النصّ الثالث، وعنوانه: بعض ما لا نعرفه عن حلب: السّفر برّلك، فهو بقلم إبراهيم كسبو صاحب النصّ الأوّل ويكمّله. وهو موجز، ونقله الناشر معلّقًا عليه أيضًا (ص ١٩١-٢٠٦). ويلي تلك النصوص بعض الحواشي ومعجم صغير لشرح المفردات الماردينيّة الغريبة وفهرس بالأعلام وآخر بالرسوم الشمسيّة (ص ٢٠٧-٢٢٠). - لا شكّ في أنّ نشر تلك الوثائق مفيد، على ما يعيد إلى الذاكرة من أخبار مآسٍ تمجّها الإنسانيّة وتثور لها الضمائر. وقد أدرك حضرة الناشر أنّ وقع تلك الصفحات سيكون أليمًا، ولكنّه استدرك مشيرًا إلى أنّه، وإن ليس بودّه أن يغمز من قناة أحد، وإن هو من القائلين بالغفران كما يليق بالمسيحيّ، لا ينبغي أن نخشى التنديد بالفظائع بل الأمر واجب مقدّس. وعمليّة النشر متقنة، وكذلك الترجمة على الرغم من هنات طفيفة (ص ٣٧، السطر قبل الأخير: béduins، والصحيح bédouins؛ ص ١٣، حاشية ٢: كُتب اسم الأب يوسف قوشاقجي بالفرنسيّة على نحوٍ كان ليستغربه لو رآه، رحمه الله، فهو طالما حرّر اسمه بالأجنبيّة Kouchakji لا Kotchaqdji! والأب صبحي حموي زميله في ترجمة العهد الجديد ما زال يحرّر اسمه بالأجنبيّة Soubhi Hamoui رافضًا أن يدعى Hamawi!).

القسم الثاني من المجلّد خُصّص بـ«فهرس المخطوطات العربيّة في دير رهبانيّة القدّيس فرنسيس بباب توما، دمشق»، وضعه الأبوان وديع أبو الليف ومنصور مستريح (ص ٢٢١-٢٤٨). هذه المخطوطات قليلة نوعًا ما، لأنّ القسم الأكبر ممّا كان في دير دمشق من هذا القبيل أصبح في خزانة دير حلب. والمؤلّفات الثلاثة والثلاثون الموصوفة هنا تتوزّع في

معظمها بين التفاسير القرآنيّة، والمعاجم العربيّة - الإسبانيّة والإسبانيّة - العربيّة، والمواعظ.

الشقّ الثالث هو سيرة القدّيسَين مكسيموس ودُوماديوس بحسب المصادر العربيّة، نَشر نصّها وقدّم له وعلّق عليه ونقله إلى الإيطاليّة ب. بيرونه B. Pirone (ص ٢٤٩-٣٨٨). وغنيّ عن البيان ما لنشر مثل تلك النصوص من أهمّيّة لإحياء التراث العربيّ المسيحيّ.

أمّا المساهمة الرابعة فهي بقلم ك. فان هولست C. van Hulst وبالإيطاليّة، وموضوعها يقسم إلى اثنين: «يسوع طفل بيت لحم»؛ وتماثيل الطفل المكرَّمة في العالم والصادرة عن الأرض المقدّسة». الدراسة علميّة تاريخيّة لا تخلو طبعًا من الطرافة.

وبعد قسم خامس أُفرد لتعريف بعض الكتب الحديثة، يأتي قسم سادس في غاية الأهمّيّة حرّره بالعربيّة حضرة الأب وديع أبو الليف بعنوان نذكره كما ورد - لأنّ لنا عودة على صيغته -: «مقدّمة في الأدب العربيّ المسيحيّ للأقباط» (ص ٤٤١-٤٩٢). هذا المقال عَرْض شامل دقيق «لإسهامات الكتّاب التابعين لكنيسة الأقباط الأرثوذكس» في حقل الأدب المذكور. وقد أسدى المصنّف بمقدّمته هذه خدمةً جليلة لكلّ مَن يروم البحث المتعمّق في تاريخ آداب الأقباط، إذ إنّه لم يترك شاردة ولا واردة تمتّ إلى موضوعه إلاّ اهتدى إليها وهدى، وهذا ما نشكره له بالغ الشكر. وقد أراد الأب وديع قَصْر دراسته على الزمن الممتدّ من القرن الثامن حتّى آخر القرن التاسع عشر، معرضًا عن كتّاب القرن العشرين لقربهم الزمنيّ منّا، وكثرتهم، وسهولة الوصول إلى مؤلّفاتهم.

وإنّنا، إذ نتفهّم سبب عزوف المصنّف عن معالجة المدّة المتأخّرة، إلاّ أنّنا لم نقتنع بإحجامه عن ترك مؤلّفات الأقباط الكاثوليك جانبًا. أفليسوا أقباطًا؟ وأوليس لهم كتّاب عُرفوا منذ زمن بعيد؟ فإمّا أن يشمل «الأدب القبطيّ» الكاثوليكيّ منه، وإمّا أن يبدَّل عنوان المقال فتُقصر صيغته على «الأدب القبطيّ الأرثوذكسيّ». مهما يكن، فأملنا ألاّ يحرمنا المؤلّف ما يكمّل مقاله هذا، ويتحفنا لاحقًا بما يعرفه عن سائر ما يتّصل بأدب الأقباط، كمثل إسهامات المرسلين الغربيّين وسواهم.

ولنا أمنية ثانية نسوقها إلى صاحب المقال، يحدونا على إبدائها أهمّيّة ما كتب، ورغبتنا مثله في إعلاء شأن الأدب العربيّ المسيحيّ. فقد لاحظنا، بشيء من الأسف، أنّ في أسلوب المقالة كثيرًا ممّا يشدخ سلامة اللغة، وتذكّرنا، ونحن نقرأ، ما قاله يومًا طه حسين وهو يعاتب مواطنيه الأقباط:

«دعتني الظروفُ الحسنة والسيّئة كما تدعو غيري من المصريّين إلى مُشاركة بعض الأصدقاء من الأقباط فيما يُلِمّ بهم من الخير والشرّ، وشهودِ بعض حفلاتهم الدينيّة في الكنائس وفي الفنادق وفي الدور. فلستُ أدري كيف أصفُ هذا الألمَ الذي يثيره في نفسي الاستماع لصلواتهم يتلونها في لغة عربيّة محطّمةٍ أقلُّ ما تُوصَفُ به أنّها لا تلائم كرامة الدين مهما يكن ولا تلائم ما ينبغي للمصريّين جميعًا من الثقافة اللغويّة. ولقد عجزت أحيانًا عن مقاومة هذا الضيق فصارحتُ به بعض كبار الأقباط وألححتُ عليهم في وجوب العناية

بالترجمة الصحيحة النقيّة لكتبهم المقدّسة إلى اللغة العربيّة وفي تعويد القسّيسين النطق الصحيح النقيّ بهذه اللغة» (مستقبل الثقافة في مصر، الجزء ٢، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٤٨٥).

ونعقّب على ما كتبه طه حسين فنقول: العربيّة لغتنا، وكان المسيحيّون أوّل من رفع لواءها في عصر النهضة. فعلينا أن نحافظ على نصاعتها لأنّ لا وجود لأدب عربيّ مسيحيّ مرموق من دون لغة رفيعة تنقله. وعليه، وتعميمًا للفائدة، نقدّم على سبيل المثال لا الحصر، بعض النماذج ممّا ورد في النصّ وينبغي تحاشيه:

فأوّل الهفوات جاءت في عنوان المقال: «الأدب العربيّ المسيحيّ للأقباط». إنّ الصيغة ليست عربيّة وإن درجت، ويا للأسف، عند كثير من الذين «يكتبون» وليسوا... «كتّابًا»! فالصيغة العربيّة السليمة هي: «أدب الأقباط العربيّ المسيحيّ». وقد ورد في أماكن كثيرة من المقال استعمال اللام عوضًا عن الإضافة؛ فقيل مثلًا: «يتميّز الإنتاج الأدبيّ للأسعد» (ص ٤٦٦، سطر ٢٠)، في حين ينبغي القول: «... إنتاج الأسعد الأدبيّ»، إلخ.

ومن ركيك الأسلوب وثقيله على السمع: «عَمِل ككاتب» (ص ٤٨٤، س ٨)، و«أُلقيَت ككلمة في الندوة» (ص ٤٧٢، س ٦)، و«برز كقانونيّ» (ص ٤٧٧، س ١٨)، وغيرها على هذا النحو كثير، في حين تستقيم العبارة بتحاشي الكاف واستعمال صيغة الحال، فنقول بسلامة: عمل كاتبًا، وأُلقيت كلمةً، وبرز قانونيًّا.

ومن الصيغ التي يجب تداركها: «في نفس الوقت» (ص ٤٧٦، س ١٦)، «يؤكّد نفس الشيء» (ص ٤٨١، س ٩)، «العود إلى نفس الفترة» (ص ٤٨٣، س ٢)، إلخ... فليس للوقت أو الشيء أو الفترة نفس (!)، بل تُستعمل الكلمة هنا للتأكيد، فتأتي رديفة بعد اللفظة التي تؤكّدها: الوقت نفسه أو عينه، الشيء نفسه، الفترة نفسها.

ومن الأغلاط الشائعة التي كثيرًا ما وردت: «أثناء هيجان» (١٥/٤٦٤)، و«أثناء بطريركيّة...» (١٦/٤٨١). ومعروف أنّ «الأثناء» هي الطيّات، وإذا ما أريد القول إنّ أمرًا ما دخل في طيّات أمر آخر، أي في خلاله، قيل: في أثنائه (أطلب المنجد، مادّة ثنى).

ومن سائر الأغلاط الذميمة: «محروم من الكنيسة» (٤٧٥/٣-٤)، فاسم المفعول مجهول الفاعل لفظًا، ونقول بفصيح العبارة: حرمته الكنيسة.

ومن الغلط القول ما تقوله العامّة: «وللأسف لا نعرف» (١١/٤٧٦)، والصحيح: لا نعرف، ويا للأسف، أو: وممّا يُؤسف عليه أنّنا لا نعرف.

ومن الغلط الشائع أيضًا: «وَضَعها جراف... بينما أظهرتُ أنا» (٦/٤٧٢) و«فيما يعتبره شيخو...» (٢١/٤٨٠)، والصحيح أن تستعمل عبارة «في حين» لا «بينما»، لأنّ العبارة الثانية هي ظرفيّة زمنيّة فقط ولا تعني المعارضة أو المفاضلة.

ومن الأغلاط الكثيرة الأخرى: «يستند على...» (١٥/٤٧٨) والصحيح: يستند إلى؛ و«يدفع إخوته للكتابة» (١٤/٤٦٣)، والمفروض: يدفعهم إلى الكتابة؛ و«رُفاته محفوظة»

(١٧/٤٧٧) في حين لفظة «وفاة» مذكّرة؛ «خصّص له دراسة» (١٥/٤٦١) وهو غلط شاع، والصحيح: خصّصه بدراسة، أو خصّه بها؛ «الفترة السابقة على الانتخاب» (٤٧٣/ ٣)، وهي صيغة مستهجنة لم نصادفها قطّ، والصحيح: الفترة التي سبقت الانتخاب.

ونتساءل لما شذّ حضرة المؤلّف عن القاعدة المعروفة لدى القاصي والداني فكتب: «اللغة الإيتاليانيّة» (١/٤٥٠) بدلًا من الإيطاليّة؛ «الراهب الكرميليتانيّ» (٤٥٠/ د) بدلًا من الكرمليّ (ولا شكّ في أنّ صاحب المقال ظالع بعض ما ألّفه العلاّمة أنستاس الكرمليّ)؛ و«الأنبا أنتونيوس» (١٦/٤٤٧ و١٧) عوضًا عن أنطونيوس.

إلى ذلك لم نفهم ما عناه حضرته إذ قال عن نسخة أحد الكتب إنّها «محفوظة في ١٤ مخطوطًا كلّها في المكتبة الفاتيكانيّة» (٢٢/٤٧٨). فلم نسمع قطّ بشيء يدعى «مخطوطًا»؟

ولئن أسهبنا في إيراد بعض الأغلاط، فقد كان رائدنا المساهمة في إبراز مقالة المؤلّف على خير ما ينبغي أن تكون، آملين أن تُدخَل عليها التحسينات اللغويّة هذه، لأنّه من المطلوب أن تدفع عمّا قريب إلى الطبع على حدة كتيّبًا يستفيد منه غيرُ قرّاء المجلّة.

ونقترح، في حين حُقّقت هذه الأمنية، أن يعمد حضرة المصنّف إلى كتابة عناوين المؤلّفات التي يذكرها في طيّات المقال، لا بين معترفين فيصعب وقوع العين عليها، بل بحرف ثخين يتميّز عن حرف النصّ المحيط ليبرز مباشرة للعيان، على نحو ما درج بين العلماء في الغرب، إذ يكتبون العناوين بالحرف المائل italique.

كما أنّنا نقترح عليه أن يزيد على ما أورده عن بطرس السمعانيّ (ص ٤٧٠-٤٧١) تحقيق المقدّمة في التفسير وترجمتها إلى الفرنسيّة بهمّة الدكتور بطرس فن دن أكر (سلسلة «بحوث ودراسات»، المشرق المسيحيّ ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢).

أ. ك. حشيمه

الثقافات وحقوق الإنسان
تأليف سليم عبو
نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ
دار الإضافة، بيروت، ١٩٩٨، ١٥٠ صفحة

مؤلّف الكتاب، الأب سليم عبو اليسوعيّ، هو رئيس جامعة القدّيس يوسف في بيروت ومعروف بأبحاثه في اللسانيّات، والفلسفة، وخاصّة الأنتروبولوجيا. وهو، في دراساته الأخيرة وخطبه الجامعيّة، يركّز على تلاقي الثقافات وما يتّج منه لبناء الإنسان المستنير في الانفتاح والتعدّديّة والحرّيّة. ومن منطلق تركيزه هنا على الحرّيّة التي تلازم الثقافة الحقّ، كانت له محاولات في ما يرتبط بحقوق الإنسان، أبرزها موضوع مؤلّفه هذا الذي نقله الأب سليم دكّاش إلى العربيّة.

الكتاب أصلًا مجموعة دروس ألقاها عبو في «معهد فرنسا» الشهير (كُوليج دُو فرانس)

العام ١٩٩٠، وصدرت مطبوعة في باريس بعد سنتين عن دار هاشيت. ومن باب المصادفات السعيدة أن تظهر الطبعة العربيّة في السنة الخمسين بعد صدور إعلان حقوق الإنسان، علمًا أنّ فصل الكتاب الأخير ظهر بحلّته العربيّة متزامنًا مع ظهور الطبعة الفرنسيّة، وذلك في مجلّة المشرق (عدد كانون الثاني/يناير - حزيران/يونيو ١٩٩٢، ص ٤١-٦٦).

تنطلق فكرة الكتاب الأساسيّة من «الحقّ في الاختلاف» الذي ينادي به الأفراد والجماعات اليوم، إن على الصعيد القوميّ أم على الصعيد الثقافيّ. فيبيّن عبو أنّ هذا الحقّ، إذا ما بولغ في المطالبة به، يقود إلى الانغلاق، فلا بدّ إذًا من رفده بالغيريّة لخلق التوازن بين الخصوصيّة والشموليّة. فالإنسان، على حدّ ما يختم به المؤلّف مؤلّفه «لا يُبرز عمليًّا بروز أفق لكلّ فكر في سعيه إلى المعقوليّة، إلاّ من خلال العلاقة بالآخر، الحاضر في وجداني، كما يحضر الآخر الذي هو أنا نفسي، من دون أن ينقطع عن أن يكون مختلفًا عنّي» (ص ١٤٧).

كتاب الأب عبو كثيف على صغر حجمه، عميق، يجذبك إلى الغوص على مضامينه الرزينة. وقد أبلى المعرّب بلاءً حسنًا مشكورًا في تقريب فكره إلى القارئ بلغة سلسة واضحة. وإن سُمح لنا بإبداء ملاحظات طفيفة شكليّة لتحسين بعض الهنوات، أشرنا أوّلًا إلى ضرورة توحيد ترجمة عناوين الكتب الأجنبيّة. فقد عُرّب عنوان كتاب عبو *Identités culturelles...* بصيغتين مختلفتين وردت الأولى في ص ٥ والثانية في ص ٢٣. كما عُرّب عنوان كتاب هيغل الشهير *Phénoménologie de l'Esprit* تارةً بـ ظاهريّة الروح (ص ٢٢) وتارةً أخرى بـ فنومنولوجيا الروح (ص ٩٧، ١٠٥)، علمًا أنّ لفظة «ظاهريّة» تبدو لنا غير موفّقة، على الرغم من أنّ بعض الكتّاب يستعملها، فهي تشير بالأحرى إلى البدعة المعروفة بهذه الكلمة، ويقابلها بالفرنسيّة docétisme. أمّا اللفظة العربيّة التي نراها الأصحّ فهي الظواهريّة، كما ذكرها المنجد الفرنسيّ العربيّ (أطلب أيضًا: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، بيروت، ١٩٧٣، مجلّد ٢، ص ٣٥-٣٦). إلى ذلك يستحسن جدًّا تشكيل الأعلام الأجنبيّة في صيغتها العربيّة لرفع كلّ التباس قد يقع فيه القارئ.

أ. كميل حشيمه

معالم حلب الأثريّة

تأليف عبدالله حجّار

طبعة ثانية مزاد عليها ومنقّحة

مطابع مؤسّسة جورج ومتيلد سالم الخيريّة، حلب، ١٩٩٧-١٩٩٨، ٢٦٦ صفحة

شُغف المهندس الأستاذ عبدالله حجّار بمدينته الشهباء وتاريخها وآثارها وعمل جاهدًا، لا سيّما من خلال عضويته في «جمعيّة عاديّات حلب»، لإبراز دور هذه المدينة العريقة الحضاريّ. وقد عهدناه يتطوّع بحماسة نادرة ليقود زيارات دوريّة تُقيمها الجمعيّة المذكورة

لتعريف محبّي حلب، من أبنائها المقيمين والسيّاح وعلماء وافدين، بآثار تلك المدينة الخالدة. وقد جمع الأستاذ حجّار سلسلة النشرات التي كان يُعدّها لكلّ من جولاته، فألّفت كتابًا سرعان ما نفدت طبعته الأولى، ممّا كان السبب في إصدار الطبعة الثانية هذه مكمّلة منقّحة.

ويتميّز هذا الكتاب الموسوعيّ بعدد من المواصفات التي تجعله مرجعًا أساسيًّا لا بدّ منه لكلّ مَن ينوي التبحّر في تاريخ حلب ومعالمها. فالفصلان الأوّلان يقدّمان لمحة تاريخيّة عن المدينة وقلعتها ومتحفها وحدائقها (ص ١-٢٢). والفصل الثالث والأهمّ يصف المدينة بالتفصيل من خلال عشر جولات دُرست بدقّة لتشمل منطقة معيّنة يشاهد فيها الزائر عددًا من المعالم: كالجوامع والدور الأثريّة والخانات والحمّامات والمدارس (ص ٢٣-١٩٢). أمّا الفصلان الرابع والخامس فيتطرّقان إلى التطوّر العمرانيّ في حلب وإلى وصف المدينة الحديثة (ص ١٩٣-٢١٨). ويلي ذلك مجموعة من الملاحق تكوّن من جداول دقيقة لأهمّ السلالات التي حكمت حلب (ص ٢١٩-٢٣٩) وأخرى للخلفاء والسلاطين (ص ٢٤٠-٢٥٥)، وأخرى للمراجع والمخطّطات والأشكال والمصفّحات والصور الكثيرة (ص ٢٥٦-٢٦٥). كما أنّه لا بدّ من الإشارة إلى كشّاف في غاية الأهمّيّة جُعل في بداية الكتاب (الصفحات ل، م، ن، ص) به يُستدلّ إلى المباني الأثريّة من خلال وظيفتها، فإن أردت أحد الجوامع طلبته في باب الجوامع، أو أحد البيمارستانات راجعته في بابها، وهكذا دواليك.

ختامًا، لنا طلبٌ إلى المؤلّف الكريم، نأمل أن يلبّيه في الطبعة الثالثة إن أمكن، وهو أن يزيد على محاسن كتابه الجمّة، تحسين الحروف وتكبيرها، فهي في حالتها الراهنة صغيرة جدًّا ترهق نظر القارئ.

أ. ك. حشيمه

تاريخ الشرق الأوسط

٢٠٠٠ سنة من التاريخ، منذ نشأة المسيحيّة حتّى أيّامنا

تأليف برنارد لويس

Bernard Lewis
Histoire du Moyen-Orient
2000 ans d'histoire, de la naissance du Christianisme à nos jours
Paris, Albin Michel, 1995, 496 pages

إنّه رهان أن يستطيع أحد كتّاب التاريخ القيام باختصار تاريخ الشرق الأوسط بمختلف اتّجاهاته في حوالى ٥٠٠ صفحة فقط، فهذا يعني أنّ الكثير من التفاصيل لا قيمة له، وغير جدير بالذكر، أو أنّ المؤرّخ يكتفي بالتركيز على الخطوط العريضة والأمور الشديدة الوقع في ذلك التاريخ، بحيث يغلب التوليف الفكريّ على رواية التفاصيل الأحداثيّة من كلّ نوع.

لا شكّ في أنّ برنارد لويس، المؤرّخ والعالم بالتفاصيل الكثيرة والجديدة، إذ إنّه كان من الأوائل الذين دخلوا مجال الوثائق العثمانيّة وغيرها في إسطنبول وعواصم مشرقيّة أخرى، يستطيع أن يواجه الرهان ويقدّم قراءة جديدة عن واقع الشرق الأوسط في حقبة طويلة، هي الأهمّ، من عمره، تبدأ مع ولادة المسيحيّة وتصل إلى خضمّ أحداث القرن العشرين المنتهي. ولم يستطع الشرق الأوسط هذا أن يلملم أنفاسه، وأن يضع حدًّا لكثير من المآسي والقضايا التي طبعت تاريخه القديم والحديث.

من المعلوم أنّ المؤلّفات التي وضعها لويس في تاريخ الشرق الأوسط لم تلاقِ الترحيب في أوساط الاتّجاهات القوميّة والأصوليّة في هذه المنطقة. ويُعتقد أنّ الكتاب التوليفيّ هذا سيكون له الوقع نفسه في أوساط المفكّرين - إذ إنّه كتابٌ يحلّل التاريخ - لأنّه يبدأ بمنح بلاد الفرس وبيزنطية مكانة بارزة في تاريخ الشرق الأوسط وخصوصًا في بداياته، بحيث إنّ هذا التاريخ لا يبدأ بالإسلام. وإذا كان برنارد لويس يعطي بعضَ التيّارات الأساسيّة في هذا التاريخ المكانةَ اللازمة، فإنّه لا يتكلّم مطلقًا على المسيحيّة الشرقيّة وخصوصًا في القرون الأولى وفي زمن العباسيّين وبعدهم. وهذا يفسّر اهتمامه المطلق بالواقع السياسيّ قبل أيّ أمر آخر. وإذا كان لويس يهتمّ بتاريخ ما قبل المسيحيّة وما قبل الإسلام فإنّ قلب الكتاب يحمل عنوان «خطوط معترضة»، حيث يقدّم لويس كنه علمه في أبحاث مستفيضة عن تركيبة الدولة الإسلاميّة عبر الأجيال، والاقتصاد والقانون والثقافة... في الما قبل هذا كلّه، وفي الخطوط المعترضة، يصعب على الباحث أن يعثر على أيّ خطّ دائم تواصليّ، بحيث إنّ الأحداث تتكتّل دومًا بتغيير ما يبرز وإنّما ثابتٌ. حتّى في العصور الإسلاميّة، التغيير كان سمة الأيّام. وإذا كان لويس يعيد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى انفتاحها على الحداثة، فإنّه لا يقول لنا لماذا، ولا يتحدّث كثيرًا عن رياح الحداثة التي كانت ترسّخت في الواقع المشرقيّ من مصر إلى لبنان وسوريا. وإذا كان الشرق لم يتجاوز بعد «صدمة الحداثة» فإنّ الانتداب الفرنسيّ وما يمثّله من حداثة كان إيجابيًا في نظر لويس، مناقضًا بذلك قول القوميّين، إذ إنّ الأحوال تبدّلت وتحسّنت بين ١٩١٨ و١٩٣٩ بصورة واضحة، وأُدخلت مع الانتداب فكرة الديموقراطيّة والجمهوريّة في المنطقة. أمّا بشأن لبنان، فبرنارد لويس يقول القول الصريح إنّه مع فكرة لبنان الملجأ، ملجأ الجماعات المختلفة، ولا يجوز بالتالي أن يقوم نظام سياسيّ لا يأخذ بعين الاعتبار الفكرة المبدئيّة هذه.

كتاب لويس يفتح الآفاق بالرغم من بعض الغرائب أو بعض المختصرات الشديدة.

أ. سليم دكّاش

أبونا قنواتي. مشوار العمر

إشراف ريجيس مورلون وهاني لبيب

معهد الدراسات الشرقيّة للآباء الدومينيكان والمركز العربيّ للصحافة - سمير أبو داوود

القاهرة، ١٩٨٨، ٢٣٠ صفحة

كان الأب جورج شحاته قنواتي الدومينيكيّ (١٩٠٥-١٩٩٤) أحد أعلام الثقافة في مصر خاصّةً والعالم العربيّ والإسلاميّ عامّة إبّان النصف الثاني من قرننا العشرين. وقد برز هذا الراهب العلاّمة في عددٍ من الميادين الفكريّة والدينيّة على نحوٍ قلّ نظيره. فإلى مساهماته الكثيرة في حقل الفلسفة العربيّة القديمة، كانت له محاولات مرموقة في العلوم (تاريخ الصيدلة عند العرب، وسواه) والتصوّف والحوار الإسلاميّ المسيحيّ كتابةً وعملاً («جماعة الإخاء الدينيّ»). أضف إلى ذلك ما أولاه من اهتمام بمكتبة دير رهبانيّته في منطقة العبّاسيّة بالقاهرة، تلك الخزانة التي صارت بهمّته تستقطب العلماء والباحثين من كلّ صوب. كما أنّه كان مرجعًا حيًّا يؤمّه طلاّب العلم ويجذبهم إليه لطفُه وروحه الإنسانيّة العالية وإشعاعه الرهبانيّ.

لقد أشرف على إصدار كتاب أبونا قنواتي وتحريره الأستاذ هاني لبيب، يؤازره في التوثيق الأب ريجيس مورلون Morelon خليفة الأب قنواتي في القاهرة والمختصّ بعلم الفلك عند العرب. والكتاب جامع مفيد يرسم معالم شخصيّة الراحل الكبير من جوانبها كافّة. ففيه سيرة الحياة، وقائمة بالمؤلّفات، ومجموعة من الشهادات التي أدلى بها عدد من العلماء الذين عرفوا الأب قنواتي، أجمعت بدون استثناء على إبراز مكانة الرجل المحلّيّة والعالميّة. وفي آخر الكتاب قسم دُوّن فيه حوار عفويّ مع الأب قنواتي يتناول عددًا كبيرًا من الأمور التي كانت موضوع اهتماماته. والكتاب مشفوع بمجموعة من الصور الشمسيّة.

وفيما نثني على همّة الناشرَين وما قدّماه لتخليد ذكرى قنواتي، نعبّر عن أسفنا الشديد على ما اعتور كتابهما من ضعف صارخ في ما يختصّ باللغة التي حُرّر بها. فبغضّ النظر عن ركاكة الأسلوب وهشاشة التراكيب وبُعدها عن أبسر سبل الفصاحة العربيّة، تكثر الأغلاط، لا سيّما النحويّة منها، وقد وردت بالعشرات، نذكر بعضها القليل على سبيل المثال ليصار إلى تصحيح ما يمكن تصحيحه لاحقًا:

ص ٢٤ سطر ٨: لم يتجاوز عمره السادسة عشر عامًا.

ص ٢٥ سطر ١٤: منذ ما يقرب من اثنين وستّين سنة.

ص ٢٦ سطر ١١: عمل على دراسة ليسانس الآداب.

ص ٢٧ سطر ٨: يُجري كثير من الاتّصالات.

ص ٣٤ سطر ٩: الحضارة البشريّة لا تنموا ولا تزدهر...

ص ٣٨ سطر ٢: كان للأب قنواتي رأيًا خاصًّا.

ص ٤٧ سطر ١١: أبهره كلّ منهما حيث تكلّموا على نشر الحقيقة.

ص ٥٢ سطر ١٦: ممّا أعطى له شهرة..

ص ٥٨ سطر ٥: كان متعمّق جدًّا في فلسفة الأكويني..

وعليه، وضنًا منّا بذكرى المرحوم الأب قنواتي ورغبة منّا في أن يأتي أسلوب الكتاب الذي خُصّ به على مستوى مضمونه، نحيل المحرّر على ما أوردناه من كلام طه حسين في كتابات الأقباط وضرورة تحسينها (أطلب الصفحة ٢٧٤).

أ. ك. حشيمه

من ذاكرة أبي

ذكريات العقيد توفيق بشّور

تأليف الدكتور حنّا توفيق بشّور

مكتبة الشرق الجديد، دمشق، ١٩٩٨، ١٨٤ صفحة

عرفنا الدكتور حنّا بشّور باحثًا في الشؤون الطبّيّة، وأشرنا سابقًا في هذا الباب من المشرق (١٩٩٧، ص ٥٣٥-٥٣٦) إلى كتابه طبّ الجلد عند العرب. وها إنّه يتحفنا اليوم بكتاب ثانٍ من نتاج قلمه، تجلّى فيه حبّه للعلم وخدمة الثقافة، إلى جانب حبّه البنويّ وبرّه بالوالدين.

ففي هذا المصنَّف يروي الكاتب سيرة والده العقيد توفيق حنّا بشّور (١٨٩٩-١٩٩٢)، ابن بلدة صافيتا المتربّعة على قمم جميلة من جبال الساحل السوريّ، والتي أنجبت للوطن رجالات نبغوا في ميادين الثقافة والسياسة والدين والمجتمع. وقد أحسن الدكتور بشّور، على الرغم من إعلانه بتواضع أنّه طبيب لا كاتب، في رسم صورة الوالد بدقّة وموضوعيّة، مبيّنًا ما قام به هذا الضابط المتفاني في تأدية رسالته، مع ما واكبها من حلاوة ومرارة، إبّان الحقبات التي عاصرها: الاحتلال العثمانيّ، والانتداب الفرنسيّ، وزمن الاستقلال الذي ساهم مع إخوان له في صنعه وتثبيته، هذا إلى خوضه بسالة حرب فلسطين العام ١٩٤٨، وانصرافه بعد التقاعد إلى أعمال ناجحة في الزراعة كانت له الوسيلة لمتابعة خدمة الوطن. والكتاب مشفوع بعدد كبير من الوثائق جُعلت في الملحق (ص ١١٧-١٨٠).

وإذ ننوّه بهذا العمل الذي يطالعه القارئ بمتعة كبيرة وفائدة أكيدة، نأمل أن تذخر المكتبة العربيّة بالكثير من أمثاله لتدوين تاريخ بلادنا من مظانّها الموثوق بها.

أ. ك. حشيمه

منجد المزارع. أرضنا مصدر الثروات

تأليف المساعد الفنّيّ الزراعيّ روبير غانم

مطابع الأهرام، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٠ صفحة

إنّ حسن الاستفادة من طاقات الأرض لإطعام شعوبها المتكاثرة ما زال في بداياته. ولكنّ العلماء والباحثين الرصينين الثقاة باتوا مقتنعين بأنّ ثروات الأرض، إن عرفنا استنباطها وترشيدها، لكفيلة بتوفير الغذاء كاملًا لكلّ مَن يحتاج إليه في عالمنا. وأمامنا

أمثلة في بلدان صغيرة عرف أبناؤها استثمارها بالأساليب العلميّة فأنتجت لهم الغلاّت. والمطلوب في أيّامنا أن يدرك الأفراد قبل الحكومات، وكلّ صاحب قطعة أرض مهما صغرت مساحةً، ما ينبغي عليهم القيام به ليجنوا الربح الوفير ممّا ستقدّمه إليهم أمّنا الأرض إن حسنت معاملتها.

والأستاذ روبير غانم، المساعد الفنّيّ الزراعيّ، هو من القلّة، بل من النخبة الفاعلة، في مجال اختصاصه في بلادنا. أولع بعمله فكرّس له من وقته وجهده ما خوّله أن يزداد خبرة بالمطالعة والممارسة، فكتب في الصحف يحمل رسالته، وأراد أن يساعد، كما يدعوه إلى ذلك لَبُّه، كلّ مَن رام التعامل مع الأرض، فوضع كتابه منجد المزارع، خلاصة ممارسته الطويلة وعصارة خبرته ومحبّته أرضنا مصدر الثروات. ومؤلّفه، على توسّط حجمه، هو أشبه بمعجم يحتوي مختصرًا مفيدًا لكلّ ما يحتاج إليه المزارع، سواء أمحترفًا كان أم هاويًا، للعمل في ضوء المعطيات العلميّة الحديثة. ويتناول الكتاب، من ضمن الكثير ممّا يتناوله، ما يتعلّق بالحشرات الزراعيّة وكيفيّة معالجتها، والمبيدات، والتسميد، وأساليب العناية بالأشجار التي تكثر في بيئتنا: التين، التفّاح، السفرجل، الجوز واللوز، الكرز، البندق، الخرنوب، الزيتون، الصنوبر، الكرمة، وسواها. كما يدرس موضوع النباتات التي هي مصدر ثروة لمزارعينا، كالفريز والهليون والشوندر. والفصول مشفوعة بالأرقام والإحصائيّات والرسوم الشمسيّة والبيانيّة، ممّا يجعل الكتاب مرجعًا عمليًّا وافيًا يُنجد المزارع حقًّا.

Soubhi Habchi

1. Age de guerre et autres thrènes
suivi de Mourir à la place de Dieu
Paris, L'Harmattan, Mai 1997, 256 pages

2. Le prophète Eros
suivi de Premières éternités
Paris, L'Harmattan, Octobre 1997, 238 pages

3. Les noces de l'oubli
Paris, L'Harmattan, Mars 1998, 176 pages.

١ - زمن الحرب ومَراثٍ أخرى،
يتبعه الموت مكانَ الله

٢ - النبيّ إيروس،
يتبعه آباد أولى

٣ - عرس النسيان

بقلم صبحي حبشي

عرفنا الدكتور صبحي حبشي، أوّل ما عرفناه، جامعيًا لبنانيًا يعمل في المركز الوطنيّ للأبحاث العلميّة بباريس ويدرّس في السوربون. ثمّ اكتشفناه شاعرًا رهيف الإحساس صدر له بالعربيّة عن دار المشرق - بيروت - في العام ١٩٩٦، ديوانان هما عطش في بلاد الينابيع: قصائد ومزامير لبنانيّة، وأيّها الهارب من الجرح: قصائد وصلوات غاضبة. وقد قالت فيهما مجلّة المشرق آنذاك (المجلّد ٧١، ١٩٩٧، ص ٢٤٥-٢٤٧) كلمة نوّهت بهما وأبرزت ما يغمرهما من عواطف مجنّحة تتهادى بين الثورة الغاضبة والألم والتشاؤم والتوق إلى الحرّيّة وعالم الآلهة. وإذ بنا نعود اليوم لنكتشف وجهًا آخر من شاعرنا، هو إبداعه بالفرنسيّة يتجلّى في دواوين ثلاثة يبدو أنّها ليست سوى أوّل الغيث.

في المجموعة الأولى، يتصاعد صراخ الشاعر في وجه قعقعة السلاح ويرثي لما آلت إليه الدنيا، متأرجحًا بين رغبته في الاستسلام للموت، ورغبة أقوى في التمسّك بحياة لا يعرف كيف يمتلكها.

في المجموعة الثانية يسعى الشاعر ليتغلّب على اليأس ويؤكّد توقه إلى السعادة وإلى الأبديّة، فيدخل عالمَ الحبّ ويدخل الحبُّ عالمه، وتهتزّ عباراته راقصة كالشُهب تنشُد الحبّ وتُنشِده، ممّا دفع صاحب مقدّمة المجموعة إلى القول بأنّ حبشي حاكى بشعره نشيد الأناشيد.

أمّا المجموعة الثالثة فتعكس بلوغ الشاعر ما يشبه استراحة المحارب. بعد جدليّة اليأس والأمل، بعد تنازع الألم ولذّة الحبّ، ينتقل الشاعر إلى الشعر، بل يعود إليه، ناسيًا ما خلاه لتنتصر فيه قوّة العقل وشعور الشعر. لذا كان النسيان عرسًا وتطلّعًا إلى حياة جديدة.

ثلاثيّة صبحي حبشي متماسكة متكاملة، تتمخّض عن خصب بعد جفاف، وعن حياة بعد ممات. فهنيئًا لدير الأحمر، البلدة المتربّعة في جرود بقاع لبنان، بابنها المطلّ بشعره من عاصمة الفرنسيّين، وبلغتهم الجميلة.

أ. كميل حشيمه

في المغيب شروق

تأليف لويزا ناضر

دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٨، ١١٢ صفحة.

تطالع الكتاب الصغير هذا وأنت لا تني تردّد: يا لَخطإ مَن قال بأنّ في مغيب الحياة أفولًا واضمحلالًا. فقد نجحت لويزا ناضر في أن تصحّح المعايير وتغوص على الظواهر والأعماق، وتحلّل وتفسّر، وتستشهد بالواقع الملموس، فتنتهي بقارئها إلى أن يقول معترفًا: في المغيب شروق حقًّا، والشيخوخة مرحلة من أغنى مراحل الحياة.

إنطلقت الكاتبة من واقع معايشتها أمًّا فاضلة أدركت المائة من سنيها، فتملّت إلى جانبها، وهي تخدمها، حقيقة الشيخوخة. تأمّلت في هذه المرحلة التي يواجهها الكثيرون على مضض، فاكتشفت فيها كنوزًا أرادت أن تشركنا فيها. توقّفت على الزمن وما يحمل في ثناياه من معطيات وحسنات، تحقّقت من أنّ الأيّام تثقل الشيخوخة بخبرة وغنى وإرهاف شعور. فهي وإن تُضعف القوى، «لا تمنعنا من الفوز بما هو أسمى بكثير، أي التسلّط على الذات، والمغفرة، والعفو، والصفح، وهذه من شِيَم الكبار» (ص ٤٦). وليست الشيخوخة «آخر ومضة من المغيب، بقدر ما هي مغامرة جديدة، يعيش فيها الإنسان بنمط جديد وبطريقة مختلفة، لأنّ الحياة تحاكي الفصول. والشيخوخة هي خريف العمر وموسم الجني» (ص ٥١).

بمثل هذه الفِكَر تتدرّج الكاتبة في تأمّلاتها فتقشع الغمام وتبثّ قبسات من نور وأمل، وتواجه الموت من دون وجل لأنّه عبور وحسب، وتركّز على ضرورة الأخذ بأسباب الحياة بما في ذلك حسن استعمال الوقت المتاح، للاستماع، للحوار، للمطالعة المفيدة، للعطاء المجّاني، فللتجرّد عن النوافل، وأخيرًا لمزيد من الصلاة والتقرّب من معطي الحياة.

ولا تنسى المؤلّفة أن تبرز غنى تقاليدنا الشرقيّة التي تكرّم الشيوخ وتعتبر وجودهم في الأسرة بركة، فتحذّر من الانجراف وراء العادات المستوردة التي تلجأ إلى أسهل الطرق للتخلّص من كبار السنّ وتجميعهم في دور خاصّة بهم، وهي وإن كانت في بعض الأحيان الحلّ الوحيد، إلّا أنّها ليست بالحلّ الأفضل.

لقد استطاعت لويزا ناصر، بصفحات قليلة، وبأسلوب سهل لا يخلو من الرشاقة والمتعة، أن تحيط بموضوع خطير متشعّب وتعالجه معالجة شافية تبعث على التفاؤل والفرح، أشيخًا كنتَ أم مُقبِمًا على الشيخوخة عاجلًا... أو آجلًا.

أ. كميل حشيمه

يسوع كما في لوقا ويوحنّا
تأليف الأب فكتور حدّاد
منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٢ صفحة

من المعلوم عند مفسّري أسفار العهد الجديد أنّ كاتب الإنجيل الرابع، المعروف في التقليد المسيحيّ بأنّه يوحنّا الحبيب، أحد تلاميذ المسيح، كان مطّلعًا، إن لم نقل على الأناجيل الثلاثة التي سبقته، فأقلّه على إنجيل لوقا.

لكن ما لم يكن معلومًا حتّى الآن هو ما يقول به الأب فكتور حدّاد إنّ يوحنّا لم يُرد أن يضع إنجيلًا جديدًا، بل اكتفى بأن يُكمل إنجيل لوقا. ويضيف الأب حدّاد في هذا الصدد: «وهنا ما يّشرح معارضته أحيانًا لإنجيل لوقا، ويشرح كذلك سببَ الخلل في اللحمات غير المحكمة، ووجود فقرات غير مرتّبة وعبارات غير متجانسة مع القرينة».

وللدلالة على هذا القول، يستشهد الكاتب بنحو خمسين فقرة يقارن فيها نصّ يوحنّا بنصّ لوقا، ويعلّق على وجه الشبه بين الصيغتين، ويستنتج أنّ يوحنّا يكمّل لوقا أو يعارضه.

نكتفي بالمقارنة الأولى، وهي المقارنة بين الفاتحتين (ص ١٥):

لوقا (١/١-٣)	يوحنّا (١/١-٣)
١/١ «بما أنّ كثيرين أخذوا ينظّمون رواية الأمور التي جرت ما بيننا،	١/١ في البدء، كان الكلمة، والكلمة كانَ لدى الله، والكلمة هو الله
٢ كما نقلها إلينا الذين كانوا، منذ البدء، شهود عيان، ثمّ صاروا قيّمين على الكلمة،	٣ به كان كلّ شيء وبدونه ما كان شيء ممّا كان»
٣ رأيت أنا أيضًا، وقد تقصّيت بدقّة كلّ شيء من أصله أن أكتبه لك مرتّبًا».	

التعليق (بقلم المؤلّف): «ممّا يسترعي انتباهنا في المقارنة الكتابيّة هو استعمال الإنجيلين ثلاث كلمات هي: البدء ἀρχή والكلمة λογος وكلّ شيء Πάντα بمعانٍ مختلفة: «البدء» يعني في إنجيل لوقا سيرة يسوع من أوّلها، ويعني في إنجيل يوحنّا «الأزل». «الكلمة» تعني في إنجيل لوقا «الوعظ والتبشير»، وتعني في إنجيل يوحنّا «أقنوم ابن الله». «كلّ شيء» كلمة واحدة في اليونانيّة تعني في إنجيل لوقا جميع أعمال يسوع وأقواله، وتعني في إنجيل يوحنّا جميع الكائنات المخلوقة.

إنّ وجود الكلمات الثلاث هذه في فاتحتي الإنجيلين، وأنّ اختلاف معناها من إنجيل إلى آخر، قد يكونان أتيا عرضًا وصدفة، إلاّ إذا كان يوحنّا قد قصد المعارضة، وهذا ما ستحقّقه من أوّل الكتاب إلى آخره».

نعترف متواضعين بأنّنا لم نجد، في قراءة المقارنة وفي التعليق عليها، ما يقنعنا بوجود الصلة التي يراها الكاتب في الفاتحتين، كما أنّنا لم نجد مثل ذلك في صفحات الكتاب. فلا يبقى لنا إلاّ أن نختم بما كتبه صاحب مقدّمة الكتاب (ص ٨): «نترك للقارئ أن يكتشف كيف يتمّ عمل الإكمال هذا، سواء أفي نصوص كلّ من الإنجيلَين كان أم في لاهوتيهما».

أ. صبحي حموي

في رحاب الكتاب

الجزء الأوّل: العهد الأوّل

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ١٧، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٤١٩ صفحة

يؤلّف هذا الكتاب الجزء الأوّل من مجموعة قد تصدر بأربعة أو خمسة أجزاء، الهدف منها مساعدة القارئ العربيّ على فهم الكتاب المقدّس بعهدَيه القديم والجديد فهمًا

صحيحًا. أمّا الكتاب موضوع مراجعتنا هذه، فيتعرّض فيه المؤلّفُ للعهد الأوّل، أي القديم، مقدّمًا إيّاه في أقسام ثلاثة: قسم أوّل بعنوان: «الشعب العبرانيّ، الشعب اليهوديّ»، تناول فيه نشأة الشعب العبرانيّ ومحطّاته التاريخيّة الرئيسيّة ومعتقداته وشعائره وتقاليده. وقسم ثانٍ: «تقاليد الفكر الدينيّ في التوراة»، تناول فيه أسفار الشريعة الخمسة مشدّدًا على التقليدَيْن الاشتراعيّ والكهنوتيّ اللذين طبعا تلك الأسفار. أمّا القسم الأخير، وعنوانه «مواضيع ونصوص من الكتاب»، فضمّنه المؤلّفُ دراسات حول الخطيئة والرحمة والخبز والخمر، في ضوء العهد القديم، وختمه بتحليل نصوص عن إيليّا النبيّ وعن كيفيّة تفسير النبوءات.

لا شكّ في أنّه كتاب يذخر بالفوائد لمَن أراد التعمّق في الكتاب المقدّس.

أ. صلاح أبو جوده

الروح القدس، روح الله

تأليف الخوري بولس الفغالي بالاشتراك مع الآباء نيقولا أنتيبا وريمون الهاشم وأنطوان الدويهي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٣، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٥٢ صفحة

يأتي الكتاب في طليعة دراسات الغايةُ منها تعريف القارئ بالله الثالوث. فبالإضافة إلى هذا الكتاب الذي يُعرِّف بالروح القدس، بقلم أربعة آباء – وفي ذلك مشاركة مشكورة نفتقر إليها –، ظهر كتاب عن «وجه الله»، والأمل كبير أن يصدر ثالث عن «وجه الابن».

جُعلَ الكتاب الأوّل هذا في ثلاثة أقسام تناولت تباعًا: موضوع روح الربّ في كتب الأنبياء، والروح القدس في العهد الجديد، والروح وعمله في الكنيسة. عسى أن يساعد هذا العمل المؤمنين على التعمّق في اختبار الروح.

أ. ص. أبو جوده

وجه الله في الكتاب المقدّس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٤، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٣ صفحة

لا ريب في أنّ الكتاب المقدّس يكشف لنا عن وجه الله، ولكنّه كشف يتمّ من خلال خبرات الشعوب وتفاعل الثقافات والحضارات. فالله شاء أن يُظهر نفسه في تاريخ البشر عن طريق ما عاشه الناس واختبروه. لذا كان لا بدّ من أن ينطلق المؤلّفُ ليتبيّن وجه الله، من تقاليد الشرق القديم، قبل أن يتوقّف على خبرات الشعب العبرانيّ وأفكار الأنبياء والحكماء. أمّا المحطّة الأخيرة، فموضوعها الله في العهد الجديد، ولا سيّما في إنجيل لوقا ورسائل بولس. يا حبّذا لو زوّد المؤلّفُ كتابَه هذا والكتاب الذي سبقه في السلسلة نفسها لائحةً مراجع.

أ. ص. أبو جوده

أنشدوا للربّ نشيدًا جديدًا. المزامير ٥١–١٠٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ١٠، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٤ صفحة

سبق هذا الكتاب نظيرٌ له للمؤلّف نفسه درس فيه المزامير ١–٥٠. وقد اتّبع في الجزء الثاني هذا الأسلوب عينه الذي اتّبعه في الجزء السابق. تتوقّف أوّلًا على الفنّ الأدبيّ الخاصّ بكلّ مزمور، ثمّ تطرّق تباعًا لعنوانه وتصميمه ومعانيه الكتابيّة، وأنّف من وحيه صلاةً أو تأمّلًا، وختم بنصٍّ من آباء الكنيسة. غير أنّ هذا الأسلوب لم يشمل جميع المزامير، فمنها مَن افتقر إلى نصّ من الآباء أو الكتّاب الكنسيّين (مثلًا، المزامير ٦٢ و٦٥ و٦٧...)، ومنها مَن افتقر إلى بعض محطّات الأسلوب، مثلًا التأمّل (أنظر على سبيل المثال المزامير ٥٣ و٦٠ و٩١...). لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يساعد المؤمن على أن يدخل «في حضرة الله يومًا بعد يوم» (ص ٥).

أ. ص. أبو جوده

هلّلوا للربّ من السماوات. المزامير ١٠١–١٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ١١، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٦ صفحة

هذا الكتاب هو الجزء الثالث والأخير من سلسلة «القراءة الربيّة» المكرّسة لشرح سفر المزامير شرحًا معاصرًا وروحيًّا، القصد منه أن يُغني صلاة القارئ ويعمّق فهمه المزامير. يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء ضمّ كلّ منها عشرة مزامير، وقد اتّبع في دَرْسها، بوجه عامّ، الأسلوب الذي اعتُمد في الجزءَيْن السابقين. وفي آخر الكتاب فهرس غنيّ بالمراجع الحديثة لا ريب في أنّه يفيد مَن أراد التعمّق في درس سفر المزامير.

أ. ص. أبو جوده

الرحمة الإلهيّة

تأليف أنطوان يوحنّا لطّوف

المطبعة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٨، ١٠٨ صفحات

لقد أدرك حضرة الأب أنطوان لطّوف أهمّيّة موضوع الرحمة الإلهيّة لكلّ إنسانٍ فُطر على مثال الإله الرحيم، فتتح من افتتاحه هذا الكتاب الصغير بحجمه، الواسع بآفاقه، الغنيّ بما حمله في طيّاته من خبرات وثمار وتأمّلات وصلوات.

وعى المؤلّف ضرورة الرحمة في عالمنا الذي خيّمت عليه القساوة والظلم، فلا حياة سعيدة للمرء ما لم يتشبّه بخالقه الذي يسبغ عليه مراحمه، ومن مراحمه تلك يستمدّ وجوده. وما لم تسُد الرحمة فلا وجود للعدالة والسلام، ولا عجب، فالرحمة والمحبّة صنوان أو

عبارتان لمفهوم واحد، والمحبّة وحدها كفيلة بكلّ خير نرجوه. أما كان الله محبّة؟

إنّ هذه الأفكار هي دافع الكتاب وزبدته، وقد توسّع فيها المؤلّف من خلال استناده إلى تحاليل لغويّة ومراجع من الرسالة العامّة التي وجّهها البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الكنيسة في مطلع حبريّته منذ عشرين عامًا، وعنوانها بليغ من هذا القبيل: الرحمة الإلهيّة. واستند كذلك إلى كتّاب قدماء ومعاصرين، وخاصّةً إلى الكتاب المقدّس، مع تأمّل مستفيض في سفر يونان. وضمّن القسم الأخير من كتابه صلوات، بعضها مقتبس من الأسفار المقدّسة وبعضها من تأليفه. إلاّ أن عددًا من الأغلاط اللغويّة تشوب تلك النصوص الأخيرة وتنغّص على محبّ العربيّة ارتياحه إلى النصوص، ومنها: تقول لي أنّ المحبّة أقوى (ص ٨٦ سطر ٢)، والصحيح: تقول إنّ؛ واثقًا من أنّ رحمتك (ص ٨٦ سطر ١)، والصحيح: واثقًا بأنّ...؛ هبني الثقة أنّ رحمتك قادرة (٨٧/ ١٥) والصحيح: الثقة بأنّ...؛ الرغبة بالانتقام (٨٧/ ١٤) والصحيح: الرغبة في الانتقام، إلخ...

ختامًا، إذ نكرّر تقديرنا الكتاب القيّم هذا، نتساءل لما أهمل مؤلّفه الكاهن عدمَ ذكر الإذن بالطبع المفروض استحصاله من الرئيس الكنسيّ؟

أ. كميل حشيمه

الطوباويّ نعمة الله كسّاب الحردينيّ

حياته، كلماته، روحانيّته

تأليف الأب بولس صفير

منشورات اليوبيل المئويّ الثالث للرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، غزير (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٦٤ صفحة

رفعت الكنيسة على المذابح في العام الماضي الطوباويّ نعمة الله كسّاب الحردينيّ، الراهب المتوفّى منذ مائة وأربعين سنة، فاكتمل بهذا الحدث ثالوث القداسة في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، بعد تقديس الحبيس شربل مخلوف وتطويب الراهبة رفقا الريّس. وجاء هذا التطويب بُعيد احتفال الرهبانيّة المذكورة بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها، مكرّسًا ثلاثة قرون من مسيرة جماهير من الرهبان والراهبات في معارج القداسة على قمم لبنان.

وقد انبرى لكتابة سيرة الطوباويّ الجديد حضرة الأب بولس صفير، وهو خير مَن هيّأته خبرته وعلمه للقيام بمثل هذا العمل. فهو، إلى جانب كونه عميدًا لكلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس، بالكسليك، متمرّس في علم المكتبات، ومؤرّخ اختصّ بروحانيّة رهبانيّته. فكتابه الأخير عن الحردينيّ شبيه بما سبقه حول حياة وروحانيّة الطوباويّة رفقا (١٩٨٥)، والنسّاك الموارنة، حياتهم وروحانيّتهم، من القرن الخامس حتّى السابع عشر (١٩٨٦، بالفرنسيّة)، وروحانيّة القدّيس شربل، شهادات، تأمّلات، أمثولات (جزءان، ١٩٩٥، و١٩٩٦)، بالإضافة إلى سواها وهو غير قليل.

فالواضح من العناوين السابقة أنّ المؤلّف يركّز، من خلال السيرة، على روحانيّة القدّيس الذي يدرسه، ليصل بقارئه إلى ما يحمله صاحب الترجمة من رسالة. وقد نجح

الأب صفير بأن راعى في كتابه التوازن بين سرد الأحداث، والاستشهاد بالكتابات التي خلّفها الحرديني، واستخلاص ملامح روحانيّته. فلا إسراف في عرض الحدث للحدث، ولا تطوال أو استغلال عاطفيًا لما تجلّى في سيرة الطوباوي من فضائل. فالتحرير جاء مرتّبًا، علميًا، موضوعيًا، تحييه نفحة روحيّة أصيلة هادئة. ولا شكّ في أنّ الأب صفير وُفّق في رسم صورة حيّة لذلك الراهب القريب العهد منّا، الذي جمع في شخصه العلم وحسن الإدارة، والصلاة التأمّليّة، والمحبّة المتجلّية في ماجريات الحياة المشتركة اليوميّة المتواضعة. إنّ الحرديني مثال لأغلبيّة الرهبان في أيّامنا، يدعوهم إلى السير في خطاه ليظلّ جبل لبنان الذي تحتلّ قمّمه عشرات الأديار (وفي الكتاب رسوم رائعة لعدد من التي سكنها الحرديني) منارة تدعو النفوس إلى العلى، ثمّ تدفع أبناءها شرقًا وغربًا إلى القيام بالرسالة ونقل البُشرى.

أ. كميل حشيمه

على بيدر الحياة

تأليف الخوري أنطوان ميخائيل سركيس

مطابع الكريم الحديثة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٣٨ صفحة

الكتاب، على حدّ قول صاحب مقدّمته، سيادة المطران يوسف بشارة، «مجموعات من الأقوال والأفكار والخبرات تناولت الإنسان بكلّ مراحل حياته، بما فيها من أفراح ومآسٍ وتساؤلات وألغاز، وبعلاقته بالله، خاصّةً من خلال شخص يسوع المسيح». وعليه، فإنّه كتاب لم يُجعَل للمطالعة بقدر ما جُعِل للتأمّل، ومن خلاله للمناجاة. إنّه رفيق درب، يلذّه الكبير والصغير، المثقّف والإنسان العاديّ. يستعرض الأمور بصفاء ذهن ونقاء قلب وجميل العبارة.

أ. ك. ح.

حبّ واستمرار

تأليف الأبوين نجيب بعقليني وجرمانوس جرمانوس

مجموعة «الكنز»، ٣، منشورات الجامعة الأنطونيّة، بعبدا (لبنان)، ١٩٩٨، ١٦٦ صفحة

للأبوين الأنطونيّين نجيب بعقليني وجرمانوس جرمانوس من المؤهّلات العلميّة والخبرات العمليّة في مجال موضوع كتابهما حبّ واستمرار، ما أتاح لهما أن يغنيا المكتبة العربيّة بمؤلّف جديد شائق مفيد. فأحدهما متخصّص باللاهوت الراعويّ والثاني باللاهوت الأدبيّ، وكلاهما صاحب أبحاث سابقة في مجال اختصاصه ومتمرّس بنشاطات مع المتزوّجين والشبيبة.

ينطلق المؤلّفان في كتابهما الجديد من تحديد الثنائيّ وإبراز أهمّيّته. ويؤكّدان ضرورة الوقوف موقف الاعتدال بين النظرة التشاؤميّة إليه والنظرة الوهميّة. فالثنائيّ الواعي الناضج

هو الذي يتصدّى للصعوبات باستمرار «فيأبى الهروب من واقعه أو الاستسلام للضجر أو الإقرار بالإحباط»، ويرى في الزواج «واقعًا يعيشه باستمرار، وبحسب تفاعله تأتي النتائج» (ص ٣٧).

ثمّ يعالج الكاتبان أنواع التناني. ثمّة «المنصهر»، و«المكمّل»، و«المختلف» أو المتغاير، فيبيّنان سلبيّاتها وإيجابيّاتها وسائر أوضاعها. وبعد ذلك يعرضان بعض حالات العيش في إطار التناني، مستندين إلى ما توصّل إليه التحليل النفساني لتحديد العناصر التي تتفاعل في تكوين التناني، كعنصر العاطفة بين الأمّ والابن، أو عنصر الأب - الدمية، أو المعلّم الخادمة، إلخ (٦٧-٧٧). ويفضي هذا المسار إلى الإقرار بأنّه لا بدّ للتناني، إذا ما ابتغى النجاح والحياة الحميمة والبقاء، أن يتحلّى بالمنطق والعقل والفكر والقلب والإحساس (ص ٨٦).

وفي قسم ثانٍ من الكتاب ينصرف الأبوان المؤلّفان إلى درس علاقة الحبّ بالجنس، منطلقَين من الوقائع، متطلّعين إلى المواقف السليمة البنّاءة، منددين بسياسة النعامة التي تخجل من الصراحة، فالحقّ يحرّر. والمهمّ أن نسعى إلى تنشئة الضمير ودعم الوعي والنضوج ليتسلّح المرء بما ينبع من داخله، لا بما يُفرَض عليه من الخارج. فما صدر عن الداخل والاقتناع الشخصيّ كان متأصّلًا راسخًا ثابتًا (ص ١٥٥-١٥٦).

ومن حسنات الكتاب أنّه يستند إلى عدد كبير من المراجع القيّمة خاصّة باللغات الأجنبيّة. ولئن سرّنا أن يكون أخذ بعين الاعتبار عددًا من الكتب التي سعت «دار المشرق» إلى نشرها في الباب الخطير هذا، نشير إلى أنّ ثمّة كتبًا أخرى يمكن أن تضاف إلى اللائحة، نذكر منها على سبيل المثال ما ألّفه كوستي بندلي (الجنس ومعناه الإنسانيّ وسواه، من منشورات النور)، ومؤلّفين آخرين صدرا عن دار المشرق هما حوار الزوجين والزواج حبّ وسعادة وقداسة.

أ. كميل حشيمه

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المترسّط، بيروت. رقم الحساب 1 USS 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 USS 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	- ٥١٨ صفحة	-	١٨ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	- ٥٤٤ صفحة	-	١٧ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	- ٥٦٠ صفحة	-	١٦ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	- ٥٦٠ صفحة	-	١٥ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	- ٥٢٠ صفحة	-	١٤ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	- ٥٤٤ صفحة	-	١٣ دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	- ٥٦٨ صفحة	-	١٢ دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	- ٥٨٨ صفحة	-	١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Recensions de livres

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante treizième année
1999

DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH